MAX POHLENZ

L'UOMO GRECO

IL PENSIERO STORICO

44

L'UOMO GRECO

MAX POHLENZ

L'UOMO GRECO

«LA NUOVA ITALIA» EDITRICE
FIRENZE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

1ª edizione: maggio 1962
1ª ristampa: aprile 1967

Titolo originale dell'opera:
Der hellenische Mensch
Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947

Traduzione di
BENIAMINO PROTO

STAMPATO IN ITALIA – PRINTED IN ITALY

AVVERTENZA DEL TRADUTTORE

*La presente traduzione è condotta sul testo tedesco (*Der hellenische Mensch, *Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947), con le modificazioni e le aggiunte appositamente preparate dall'Autore per l'edizione italiana. Esse riguardano – oltre a numerose note – le seguenti pagine del testo originale (tra parentesi le pagine corrispondenti di questo volume): 5 (4), 6 (5), 10 (14 s.), 11 (16), 20 (35 s.), 21 (37), 22 (37), 57 (104), 65 (118), 66 (119), 69 (125), 106 (196 s.), 116 (215), 123 (227), 148 (274 s.), 234 (442), 261 (494), 283 (538 s.), 307 (585), 421 (809), 453 (869).*

I passi dei classici inseriti nel testo sono stati ritradotti dal greco o dal latino, ma si è tenuto conto, volta per volta, dell'interpretazione datane dall'Autore; a rendere i testi poetici riportati nell'originale tedesco in versione metrica si sono scelte le versioni metriche italiane meglio conosciute. Le note, raccolte nell'edizione tedesca in fondo al volume, sono state distribuite a piè di pagina.

BENIAMINO PROTO

SCOPO E DISEGNO DELL'OPERA

Se vogliamo penetrare a fondo l'essenza d'un personaggio storico, cominceremo col fissare il corso della sua vita esteriore e cercheremo poi di accertare, fin dove è possibile, tutte le sue esperienze, le sue azioni, i suoi atteggiamenti, le sue parole, le sue idee; ma il nostro compito si può dire veramente assolto quando arriviamo al più intimo nucleo dell'uomo, che si manifesta in tutti quei tratti particolari e li rende intellegibili alla luce d'un principio unitario.

È necessario che ci mettiamo per la stessa via anche nell'indagare il carattere d'un popolo. Per capire gli Elleni dobbiamo farci innanzitutto un quadro completo ed esatto dei fattori fisici che condizionarono la loro esistenza, del loro sviluppo storico, di tutti gli aspetti economici e culturali della loro vita. E chi sorride nel vedere che la scienza dell'antichità classica, e in primo luogo il suo maestro Ulrich von Wilamowitz, non ha disdegnato di sfruttare per la conoscenza della grecità la più insignificante traccia di lettera su un'iscrizione o il più misero frustolo di papiro; chi presume di poter sostituire ad un faticoso lavoro attento ad ogni minuzia l'intuizione geniale, questi cade irrimediabilmente nel dilettantismo. D'altro canto non dobbiamo appagarci della conoscenza dei fatti particolari e di un piatto riassunto di essi. La meta deve consistere nel penetrare fino nel profondo dell'anima, donde quei fatti sono scaturiti, fino all'uomo greco, dalla cui singolarità sono determinate tutte le manifestazioni della vita di quel popolo. Giacché l'« uomo greco » non è un'idea romantica, ma un fenomeno biologico storicamente dato, con cui la scienza deve fare i conti se vuol

comprendere i singoli Elleni. Accade all'uomo come a un nobile cavallo arabo, di mostrare ben marcati certi tratti della sua razza, e non costituisce un attentato alla grandezza del genio ricordare che egli porta in sé i caratteri distintivi del popolo cui appartiene.

L'impresa che ci sta di fronte è grande e bella, e risponde nello stesso tempo ad un naturale bisogno della scienza. Eppure, se si prescinde da qualche tentativo, in particolare da quello di Jakob Burckhardt[1], non vi si è mai posta seriamente mano. Il motivo risiede nella sua difficoltà: infatti non solo esige un'attitudine a immedesimarsi profondamente nella grecità e una familiarità con essa quali non possono essere se non il frutto del lavoro di un'intera vita, ma, quel che è più, una soluzione ideale presupporrebbe che lo studioso si muovesse a suo agio con uguale facilità in tutti i campi in cui i Greci produssero qualcosa di grande. Chi si avventuri nell'impresa da puro filologo, senza una specifica preparazione archeologica o un'educazione musicale, conserverà sempre l'incresciosa sensazione della sua insufficienza, poiché deve limitarsi a penetrare in quei campi fino al punto in cui essi introducono alla vita spirituale della grecità nel suo complesso e rendono testimonianza della sua singolarità. L'impresa è tuttavia così urgente che tutti gli scrupoli d'ordine soggettivo devono esser messi da parte, nella speranza che altri possa completare il quadro abbozzato.

Ma anche da un punto di vista obiettivo sorgono mol-

---

[1] Si tenga anche presente W. JAEGER, *Paideia* [2ª e 3ª ed., Berlin-Leipzig 1954-1955; trad. it. di A. Setti, Firenze 1953²-1959], che fissa limiti più ristretti al suo tema, ma, nello svilupparlo, non perde mai di vista l'intera vita spirituale degli Elleni, come pure il volume di B. SNELL *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946 [trad. it. di V. Degli Alberti, col titolo *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1951], apparso dopo che il mio libro era già stato stampato.

teplici difficoltà. Quando all'inizio della guerra peloponnesiaca, secondo che riferisce Tucidide, Pericle vuol mettere sotto gli occhi dei suoi concittadini gli alti valori per i quali dovranno combattere, assolve il suo compito delineando con la massima nettezza l'antitesi fra la libera civiltà ateniese, che tende a dispiegarsi in ogni direzione, e l'angusta, meccanica disciplina dello stato militare spartano E sono forse di uno stesso stampo gli Ateniesi, giunti a tale altezza spirituale, e gli Etoli o gli Epiroti ancora immersi nella barbarie, i versatili Ioni e i tardi Beoti? Possiamo insomma veramente parlare di un unico uomo greco? Le differenze sono di fatto grandi, né ci fu mai uno stato ellenico unitario. Ma avremo occasione di vedere come proprio il particolarismo della *polis* greca affondi le sue radici in una caratteristica comune a tutti gli Elleni. l'anelito all'indipendenza e alla libertà; e perfino nelle epoche in cui le lotte fratricide furono più spietate, gli Elleni non smarrirono mai la coscienza di formare un popolo uno di sangue, di storia, di lingua, di spirito, un popolo di cui con orgoglio si sentivano figli di fronte al mondo barbarico: gli Ioni rimasero puri Elleni anche quando si trovarono sotto il giogo persiano.

La diversità delle stirpi greche trova almeno in parte il suo fondamento nella storia di questo popolo. Sappiamo già da tempo che i Greci discesero dal settentrione e che l'immigrazione ebbe luogo nel corso del secondo millennio a. C., in differenti ondate e a lunghi intervalli. Quando gli Ateniesi e le stirpi loro affini erano già stabiliti da secoli sulle rive dell'Egeo, i Dori ed altre tribù vivevano ancora lontano nel settentrione, all'interno del continente. Non c'è da stupirsi se i caratteri delle singoli stirpi si svilupparono in modo diverso.

Qui, veramente, si pone per noi un altro problema. Possiamo concepire come un tutto unico i Greci dell'età classica e quei Greci della preistoria che, nell'interno del-

la penisola balcanica, pascolavano le loro greggi? È fuor di dubbio che la nazione ellenica, stabilendosi nel sud, subì delle trasformazioni radicali. Già il clima e il paesaggio creavano condizioni di vita affatto nuove; ma, ciò che più conta, gli immigrati vennero a contatto con un'altra civiltà, la matura, fin troppo matura civiltà « mediterranea », al cui influsso non potevano sottrarsi. Grazie agli scavi archeologici oggi abbiamo ancora dinnanzi agli occhi il processo per cui i Greci passarono ad un tipo di abitazione che fino allora era certamente rimasto ad essi ignoto, ed eressero le loro rocche sul modello delle grandiose costruzioni che trovavano nella nuova patria, pur adattando alle loro necessità e alle abitudini acquisite nel più freddo settentrione il disegno spazioso ed aperto dei palazzi che ci mostra Creta. E se nell'*Odissea* rientra nelle regole della buona società accompagnare innanzitutto nel bagno l'ospite giunto sporco della polvere della strada, è lecito supporre che i Greci, finché vissero sui monti come pastori, abbiano soddisfatto in un modo più sbrigativo il loro desiderio di pulizia: una supposizione, questa, che non avrebbe nemmeno bisogno della conferma costituita dal fatto che la parola per la vasca da bagno, ἀσάμινθος, non è di origine greca.

Non greci, oltre a numerose altre parole, sono in primo luogo i nomi della maggior parte degli dèi. Gli immigrati portarono con sé le proprie credenze, ma trovarono perfettamente naturale riconoscere come padroni e signori del paese conquistato gli dèi del luogo, e venerarli. Dovettero così trasformarsi profondamente le rappresentazioni religiose tradizionali: ma di ciò occorrerà parlare più diffusamente in seguito.

Bisogna invece mettere in rilievo fin d'ora un altro punto. I Greci dell'età storica, o per lo meno le stirpi che ebbero la supremazia spirituale, sono un popolo spiccatamente marinaro. Per loro, come per i Greci contempora-

nei, il mare è l'elemento che non solo determina l'intera vita economica della nazione, ma permea con le sue rappresentazioni tutto il mondo intellettuale ed arricchisce la lingua con espressioni ed immagini tratte da esso. Ma quando i Greci immigrarono dall'interno dei Balcani, naturalmente non possedevano ancora un vocabolo per indicare il mare. Quando giunsero sulla costa e appresero rapidamente ad avanzare con le navi nel mare Egeo fittamente popolato di isole, indicarono gli specchi d'acqua estendentisi fra isola e isola con la parola πόντος, che deriva dalla medesima radice del latino *pons*. Essi consideravano dunque la distesa del mare non come un diaframma, ma come un varco che consente il passaggio da una terra all'altra. Il mare come elemento a sé non lo poterono designare se non con un termine preso a prestito dalla popolazione autoctona, θάλαττα, che originariamente ebbe forse il significato di « acqua salata ». Quale magico suono acquistasse più tardi questa parola, lo dimostra il grido di giubilo « θάλαττα, θάλαττα! » in cui proruppero Senofonte e i suoi Diecimila quando, al termine della ritirata, rividero per la prima volta il mare: per loro rappresentava la patria, in cui si sentivano salvi e al sicuro. Ma per arrivare a questo punto il popolo greco aveva percorso un lungo cammino, e noi non potremmo sopravvalutare la vastità della trasformazione operatasi, nel corso di quel processo, nella sua vita e nella sua attività.

Anche dopo l'immigrazione il popolo greco subì altri mutamenti profondi sia nella sfera economica sia in quella spirituale. Oltre alle differenze di stirpe, si fecero sentire, a seconda dei luoghi e dei tempi, gli influssi dell'ambiente. Quanto la democrazia borghese dell'Atene periclea fosse diversa dalla società cavalleresca descritta da Omero o dal mondo contadino di Esiodo, e quale abisso dividesse l'ellenismo dall'età classica, lo avvertirono chiaramente i Greci stessi, e sarà compito nostro illustrarlo

qui. Senonché oggi abbiamo lo sguardo abbastanza acuto per vedere se, nonostante tutto, un popolo conserva il suo patrimonio ereditario e la sua singolarità. Al di là di tutte le differenze c'è un unico uomo greco ed è lui che noi vogliamo cogliere nella sua vera essenza: compito, questo, che non ha un significato esclusivamente storico. Infatti, solo qualora riusciamo a comprendere realmente l'uomo greco, potremo rispondere alla domanda se la grecità ha ancora un valore attuale per i popoli civili della nostra epoca e, in particolare, se trovano una giustificazione gli sforzi di quanti cercano in essa vuoi un modello vuoi un'integrazione per il proprio essere.

Per ciò che attiene al metodo dell'esposizione si presentano due possibilità. Potremmo seguire il corso della storia e caratterizzare, per esempio, prima il Greco dell'età arcaica, poi quello delle età successive. Ma così si correrebbe il rischio di infrangere l'unità dell'uomo greco, di perderla di vista. Perciò il nostro procedimento sarà più corretto se considereremo dapprima come si presenta l'uomo greco in quanto tale nel suo modo di pensare, di sentire, di agire, in tutti gli aspetti della sua vita; se porremo insomma anzitutto, in linea di principio, il problema delle caratteristiche permanenti del suo essere, e solo in via subordinata seguiremo il naturale sviluppo di tali caratteri nella storia. Risulterà così da sé come questi singoli tratti costituiscano nel loro complesso una unità organica. Anche questo metodo presenta indubbiamente certi svantaggi: non si potranno evitare delle ripetizioni e, ciò che è ancora più grave, ci accosteremo alle diverse figure della storia greca da diversi lati e solo raramente ci si offrirà l'occasione di valutare nel loro complesso quelle personalità. Ma a tutto ciò dobbiamo adattarci, in omaggio alla meta che ci siamo prefissa, poiché il nostro interesse non s'appunta sulle singole personalità ma sull'uomo greco in quanto tale.

Prenderemo le mosse dal problema della misura in cui l'uomo greco, a prescindere da ogni altra considerazione, ha sicura coscienza della propria personalità e un chiaro sentimento dell'Io. Indagheremo quindi come questo Io impara a muoversi di fronte al Tu, in che rapporti si pone con le potenze soprasensibili, col destino e con la divinità, e poi con la comunità umana, nella quale soltanto l'individuo può esistere e svilupparsi compiutamente sia in senso fisico che spirituale. Vedremo allora come il cammino del Greco è illuminato da tre guide ideali: il vero, il bello, il bene; come egli, fondando la scienza e la filosofia, sottomette a sé teoreticamente il mondo che lo circonda; come, con la sua sensibilità estetica, organizza artisticamente quel mondo; come infine, sul piano pratico, cerca di realizzare in esso il destino che gli è additato dalla propria natura. La nostra indagine potrà concludersi ponendo questa domanda: che cosa significa per gli uomini questa civiltà greca, che cosa ha da dirci ancora oggi?

PARTE PRIMA

L'IO E IL TU

Capitolo Primo

IL SENTIMENTO DELL'IO NELL'UOMO GRECO [1]

Nell'età moderna Cartesio, col suo *Cogito ergo sum*, fece della coscienza dell'Io il pilastro del suo sistema filosofico: qui l'Io si pone come supporto del pensiero. Ma già alla soglia del medioevo Agostino era stato spinto a riflettere sul proprio Io dalle sue esperienze personali. « Ero io – esclama nelle *Confessioni* – che volevo e non volevo, ma volevo e non volevo non pienamente »; e ancora: « Fui io, l'uomo interiore, a conoscere ciò »[2]. Questa esperienza che Agostino ha fatto su di sé lo guida anche nelle ricerche teologiche intorno alla trinità, e lo porta ad una netta determinazione del concetto di « persona », la quale, anche nella divinità, altro non sarebbe se non l'essenza spirituale che esiste come Io e conosce, vuole ed ama, riunendo in sé tutte le funzioni psichiche superiori. In Agostino il problema dell'Io nacque dalla sua combattuta religiosità: il punto di partenza è dato

---

[1] Oltre all'opera fondamentale di Erwin Rohde, *Psyche*, 9ª-10ª ed. a cura di O. Weinreich, Tübingen 1925 [trad. it., sulla 2ª ed. tedesca, di E. Codignola e A. Oberdorfer, 2 voll., Bari 1914-16], cfr. E. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, « Schriften der Königsberger wiss. Gesellschaft », geistesw. Klasse I 7 (1925); J. Böhme, *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*, Leipzig 1929; B. Snell, *Entd. d. Geistes* cit., p. 15 ss. [trad. it. p. 21 ss.]; W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*, Leipzig 1944.

[2] Agostino, *Conf.* VIII 22; X 9.

dalla drammatica lacerazione della sua interiorità, che tanto a lungo lo fece soffrire, dalla contradditorietà del suo volere, che egli superò soltanto abdicando completamente alla propria volontà in favore della volontà esercitata in lui da Dio. Rispetto al pensiero classico ci troviamo di fronte a qualcosa di assolutamente nuovo. La filosofia greca non conosce questa contradditorietà del volere determinata dal sentimento religioso; per essa, come vedremo in seguito, la volontà non è una forza che determina autonomamente la vita, ma una funzione legata all'intelletto, il quale indica la meta da raggiungere. E l'Io stesso, come unitario supporto della vita, è un dato così immediato della coscienza da non diventare oggetto di riflessione. Si discute, indubbiamente, se il vero « Io » dell'uomo è il suo spirito o l'insieme costituito dal corpo e dall'anima; si individuano nell'anima diverse facoltà, in particolare l'intelletto e gli impulsi irrazionali. Ma anche Platone, che pure fu il primo a distinguere con precisione i vari piani dell'anima, presuppone però esplicitamente al disopra di essi una più alta unità psichica, che costituisce nella vita terrena l'essenza dell'uomo pensante ed agente. In quell'unità è racchiuso l'« Io » dell'uomo: ed è, questa, una certezza così immediata che non si avverte la presenza di un problema particolare.

Accostandoci ad Omero, notiamo invece un fatto singolare. Egli ha una quantità di espressioni per le singole funzioni psichiche, ma la coscienza della unitarietà della vita spirituale e dell'Io sembra ancora mancare. Nell'osservazione dei processi psichici anche i Greci, come gli altri popoli, presero le mosse dal corpo. In realtà ogni forte emozione si ripercuote sul corpo e anche a noi sono familiari espressioni come « mi batte il cuore », « mi si stringe il cuore », « mi rodo dalla bile ». Ma udendo il lamento di Gretchen « Peso è il mio cuore, / pace non

ho »[3], noi non crediamo che il cuore sia fisicamente gravato di doglia, ma semplicemente che un processo psichico coinvolga il cuore nella sofferenza. L'uomo omerico non conosce ancora questa distinzione. Per lui è proprio il cuore a sentire dolore e gioia, spavento e pietà: i sentimenti sono funzioni dell'organo. Ed egli cerca nel corpo anche l'origine del pensiero. Sono le φρένες, il diaframma posto in prossimità del cuore, che i Greci considerano come la sede dell'intelletto. Questa idea è parsa così stramba ai moderni, che si è tentato di attribuire un diverso significato al vocabolo in Omero: ma ciò è impossibile, e, a spiegare il fatto, valga la considerazione che il ruolo del cervello come sede materiale della conoscenza e del pensiero fu accertato soltanto verso il 500 a. C. dal medico Alcmeone, in base a ricerche di anatomia e di fisiologia intorno agli organi di senso; anche in seguito, e perfino nell'ambito della medicina scientifica, questa scoperta si affermò solo parzialmente, mentre molti medici, ed anche un pensatore della statura di Aristotele, restavano tenacemente attaccati alla credenza popolare e cercavano il centro della vita spirituale nel petto: nel cuore, se non più nel diaframma.

D'altra parte i Greci di Omero avevano già coscienza di questo, che l'uomo, nel conoscere e nel sentire, non dispone soltanto degli organi del corpo, che non riceve soltanto percezioni sensoriali mediante il suo occhio fisico, ma può anche vedere e comprendere in un senso squisitamente spirituale: e questo guardare e conoscere che non avviene mediante l'organo del corpo, questo comprendere con lo spirito, lo chiamarono, con una parola speciale, νοεῖν e lo ricondussero ad uno specifico organo spirituale, il νοῦς, che a poco a poco divenne il termine per indicare senz'altro lo « spirito ». Parallela-

[3] [Goethe, *Faust*, 3374 s.: Meine Ruh ist hin, / Mein Herz ist schwer. Trad. G. Manacorda. – *N. d. T.*].

mente alla vita intellettuale, anche la vita emotiva dell'anima acquistò autonomia in una rappresentazione particolare, nella quale passava similmente in secondo piano la connessione col corpo: si tratta del θυμός, un concetto specificamente greco, che noi non possiamo rendere con una parola unica. Etimologicamente *thymos* significa « ribollimento », ma non va inteso, per esempio, come il ribollire puramente fisico del sangue; per il Greco il *thymos* è piuttosto quella sfera psichica da cui scaturiscono tutti gli stati di agitazione e di eccitazione emotiva dell'anima, come l'ira, l'odio e simili passioni, ma anche come il senso della giustizia e il coraggio. Esso è la sede di tutta la vita emotiva dell'anima e rappresenta pertanto un'integrazione del *nous* conoscente.

L'uomo omerico è dunque cosciente di pensare, di conoscere, di desiderare, di essere agitato da sentimenti molteplici, e assegna nomi particolari alle diverse funzioni psichiche che osserva in se stesso. Naturalmente questi processi spesso si accostano l'uno all'altro, e le rispettive denominazioni possono, all'occasione, essere scambiate o unite insieme; talora si irrigidiscono in formule fisse, come nel frequentissimo nesso κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν. Che non ci troviamo di fronte a una scipita ripetizione, ce lo chiarirà l'analisi d'un verso della bella scena che contiene l'incontro di Ettore e di Andromaca. All'eroe riesce quanto mai penoso staccarsi dalla sposa diletta e dal figlioletto, ma nella vita egli conosce un solo ideale, il dovere verso la patria, quantunque s'accorga che la lotta è ormai disperata: giacché purtroppo egli sa bene κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν che « verrà giorno che il sacro iliaco muro / e Priamo e tutta la sua gente cada »[4]. In queste parole di Ettore è contenuta tutta la tragicità del personaggio: per l'eroe troiano l'imminente rovina della patria non costituisces oltanto un freddo dato del-

[4] Z 447 s. [trad. V. Monti].

l'intelletto (κατὰ φρένα), fondato sull'analisi della situazione militare, ma è ancora di più qualcosa che egli avverte col sentimento (κατὰ θυμόν) come una tremenda certezza e che grava dolorosamente su di lui, senza tuttavia deprimerlo né allontanarlo dall'adempimento del dovere.

L'uomo omerico prende dunque le mosse dalle singole esperienze psichiche e conia per esse una molteplicità di denominazioni. Non ha ancora, invece, l'esatta percezione dell'unità di tutte queste funzioni, sì da trovare, per questa unità, un termine appropriato. Usa, è ben vero, la parola *psyche*, che noi traduciamo con « anima », ma in realtà questa *psyche* è in primo luogo lo spirito del defunto: ad Achille appare in sogno la *psyche* del morto Patroclo. Secondo la rappresentazione dell'oltretomba dataci dall'*Odissea*[5], la *psyche*, al momento della morte, vola via dal corpo come un'immagine di sogno, per condurre nell'Ade, dopo la sepoltura, ridotta a pura ombra, a εἴδωλον, un'esistenza cupa e priva di coscienza. Se la *psyche* abbandona il corpo quando sopravviene la morte, deve aver abitato in esso anche prima, ed anzi indugia per qualche tempo nel corpo dell'estinto (come gli antichi Germani e come gli Egiziani, anche i Greci di Omero hanno la nozione del « cadavere vivente », in cui continuano a manifestarsi alcune funzioni proprie della vita: la barba, ad esempio, seguita a crescere, finché la cremazione non provoca la morte definitiva); ciononostante le allusioni alla *psyche* di un vivente sono eccezionali. Etimologicamente la parola è senza dubbio connessa con l'idea del « respiro », che, nel caldo clima meridionale, viene sentito come un « alito fresco » (ψυχρός). Nello svenimento, e poi soprattutto nella morte, era facile osservare che la *psyche* abbandona il corpo. Ma essa è il supporto della vita puramente animale, non è l'anima come principio della coscienza, del sentimento,

[5] λ 222.

della volontà e del pensiero. Perciò l'anima-alito che dimora nell'oltretomba deve bere del sangue per riacquistare la pienezza della coscienza. La *psyche* non è nemmeno l'Io dell'uomo. Il poeta, nel proemio dell'*Iliade*, dice che canterà l'ira di Achille, che molte ψυχαί di eroi mandò all'Ade e « loro stessi » abbandonò in pasto a cani ed uccelli. Qui l'Io dell'uomo non è la *psyche*, ma il cadavere vivente, in cui l'Io continua a vivere per un certo tempo. Era se mai il *thymos* quello che poteva essere esteso a designare le funzioni psichiche superiori nel loro complesso e, dato che anch'esso scompare nello svenimento e nella morte, essere considerato come l'Io dell'uomo in quanto essere vivente e senziente; senonché anche nella parola *thymos* era troppo avvertibile lo specifico significato originario perché potesse esprimere in maniera veramente chiara l'unità complessiva dell'anima.

Ad Omero, dunque, non mancava solo un termine per indicare l'unità della vita psichica superiore, ma anche la coscienza di essa. Tuttavia sono caduti in errore gli studiosi moderni che sono arrivati a parlare d'una scissura della coscienza nell'uomo omerico. L'espressione sarebbe giustificata solo nel caso che, precedentemente, fosse esistita una coscienza unitaria; ma questo non risponde a verità. Le cose stanno piuttosto così: l'esperienza interiore non era ancora pervenuta ad abbracciare insieme, sotto forma di un'unica anima, le singole funzioni psichiche che l'uomo osserva in se stesso. Mancava del resto la spinta per raggiungere questo risultato, giacché per il pensiero dell'età arcaica, tutto volto al concreto, l'unità della vita psichica risiedeva nell'Io pensante, senziente ed agente, e questo Io rappresentava una certezza talmente immediata da non richiedere un'altra denominazione specifica. Questo Io sta dietro e al disopra di tutti i singoli moti dell'anima. In Omero, a differenza di quanto accadrà in un poeta psicologo come Euripide,

l'intelletto e il *thymos* non si presentano mai l'uno di fronte all'altro come antagonisti. È invece l'uomo, l'Io dell'uomo, che parla al suo *thymos* e lo rampogna, che esorta il suo cuore a durare, che pondera una circostanza nel suo spirito. Cuore e diaframma, *nous* e *thymos* sono gli organi di cui si serve l'uomo come soggetto agente e le cui manifestazioni egli sperimenta in se stesso: la tendenza alla visione plastica insita nel Greco fa poi sì che questi organi acquistino il carattere di figure viventi, divengano presenze che gli si oggettivano davanti agli occhi e con cui egli può intrattenersi e discutere. Ma l'unità e l'autonomia del soggetto pensante ed agente, dell'Io, non ne risultano intaccate.

Il pericolo per quell'unità e quell'autonomia sembra piuttosto provenire da un'altra direzione. L'*Iliade* si apre con la contesa fra Achille ed Agamennone. Il giovane eroe Achille, gravemente provocato dal comandante supremo, dichiara di ritenersi libero da ogni rapporto di subordinazione. Allora Agamennone gli butta in faccia l'offesa più grave che potesse esserci per un eroe omerico (e che possa esserci ancor oggi per un ufficiale): « Fuggi dunque! », e minaccia di sottrargli con la forza la sua preda di guerra, Briseide. Sembra inevitabile che lo scontro finisca nel sangue. Il Pelide riflette ancora un momento se deve frenare la sua ira, ma oramai snuda la spada, quand'ecco sente una mano posarsi dietro a sé, sui suoi riccioli, e, rivoltosi, riconosce Pallade Atena, che è apparsa visibile a lui solo e lo esorta alla calma, promettendogli nello stesso tempo soddisfazione per l'avvenire ed un risarcimento triplo. Achille segue il suo ammonimento e rattiene l'ira, poiché « ai numi è caro / chi de' numi al voler piega la fronte »[6].

Questa scena reca senza dubbio l'impronta della fan-

[6] A 194 ss. [trad. V. Monti].

tasia plastica del poeta, ma si riconnette anche a ben determinate concezioni popolari. Ce lo dimostrano le parole con cui più avanti il vecchio aio Fenice esorta Achille alla riconciliazione; racconta come egli stesso, trascinato dall'ira, fosse stato sul punto di uccidere il proprio padre:

> ma l'ira mia frenò qualcuno dei Numi; e la fama
> che avrei, pensar mi fece, fra gli uomini, e i biasimi grandi,
> sicché me parricida chiamar non dovesser gli Achivi[7].

In tutta una serie di passi dell'*Iliade* si narra come un eroe valuti diverse possibilità, ma alla fine un dio diriga i suoi pensieri verso quella certa via che porta alla decisione. Qualcosa di simile avviene anche quando, dopo il duello tra Menelao e Paride, Elena sente nascere in sé la convinzione che il suo primo marito è ben altro uomo che Paride, ma tuttavia, benché riluttante, viene ricondotta da Afrodite al frivolo eroe troiano, che si consola a letto della sua sconfitta sul campo. Qui un poeta moderno, messa da parte la divinità, approfondirebbe la psicologia del personaggio, narrando come in Elena, alla vista del bel vagheggino, il disprezzo ceda il posto al desiderio sensuale. Anche quando Fenice si trattiene dall'uccidere il padre per riguardo alla pubblica opinione, a noi pare che si potrebbe fare a meno di un dio; anche Achille, prima che gli appaia Atena, sta riflettendo se non debba frenare l'ira, e l'intervento della dea non vale se non a far prevalere il suo buon senso. Ciononostante per Omero l'intervento divino non è un puro ornamento poetico. Anche noi, riferendoci a una grave decisione, usiamo dire: « Allora mi balenò un'idea », oppure: « Gli venne in mente, si sentì trascinato a . . . », ed abbiamo la sensazione che in questi casi la nostra personale volontà

---

[7] I 458 ss. [trad. E. Romagnoli].

e il nostro pensiero razionale siano improvvisamente guidati in una determinata direzione da un'altra forza. Noi cerchiamo questa forza nelle profondità della nostra stessa vita interiore; invece l'uomo omerico, in simili momenti, ha l'impressione che una divinità intervenga dall'esterno e influenzi il suo pensare e il suo agire.

Ma c'è ancora posto, a questo punto, per l'autodeterminazione e per la coscienza della propria libertà di decidere?

Si è tratta la conclusione che l'uomo omerico ignora nel modo più assoluto il libero atto di volontà e fa risalire egli stesso la decisione ad una potenza soprasensibile[8]. Ma in realtà nemmeno in tali momenti egli si sente uno strumento privo di volontà in mano agli dèi. Atena dice ad Achille: « Sono venuta per mitigare la tua collera, ove tu voglia seguirmi », ed egli decide da solo di piegarsi, in quanto per l'uomo è meglio obbedire alla divinità, affinché essa gli conservi il suo favore. Dunque Achille non è un fantoccio, ma dà retta alle parole di Atena di sua spontanea volontà, in base al proprio criterio. Le cose non stanno diversamente in tanti altri passi. Quando Fenice, in preda a un accesso di collera, torna a riflettere, crede nell'intervento di un immortale: ma il timore dell'opinione pubblica, che condanna il parricidio, egli lo porta con sé, nasce dal suo intimo. Anche quando, nel corso di un ragionamento, il pensiero prende una direzione inattesa, l'ispirazione divina non fa altro che portare a quella decisione che risponde alla sensibilità dell'individuo. Nell'*Odissea*, a un certo punto Odisseo è esitante se uccidere subito le ancelle che trescano con i proci o differire la vendetta, ma alla fine padroneggia la sua ira: « Sopporta, mio cuore! Sopportasti altro più

---

[8] Cfr. C. Voigt, *Überlegung und Entscheidung. Studien zur Selbstauffassung des Menschen bei Homer*, Hamburg 1933.

cane, quando il Ciclope divorò i tuoi compagni! »[9]. Qui l'uomo esorta se stesso alla riflessione, senza che debba intervenire una divinità. Certo la preoccupazione di come potrà domare i proci da solo seguita a tormentare l'eroe; ma quando appare Atena e gli promette di assisterlo, ciò vuol dire soltanto che Odisseo, dopo aver preso una decisione in base alla sua libera scelta, attinge la speranza del successo alla fiducia nell'aiuto divino.

Agli inviati dei Greci Achille dice che a lui, secondo quanto gli ha narrato la madre, è toccata una duplice sorte: morte precoce accompagnata da eterna gloria, o lunga vita in patria conclusa da una fine oscura[10]. Ad una scelta di Achille tra le due possibilità, simile a quella di Eracle al bivio, non si fa mai riferimento in nessun passo, e nel primo libro dell'*Iliade* egli stesso considera come fatto certo che morirà giovane[11]. Per il poeta e per il suo pubblico si trattava precisamente di un « fatto storico », ben rispondente peraltro alla natura dell'eroe. Tuttavia Achille, per ciò che lo riguarda, non smarrisce mai per un istante la consapevolezza che, a decidere della sua vita, sarà lui stesso. Proprio dinanzi ai messi, nel suo rancore, esterna la decisione di rinunziare alla lotta e di far ritorno in patria[12]; in seguito sceglie la morte precoce, che gli toccherà subito dopo la fine di Ettore, ma anche questo egli lo fa di propria volontà, perché si sente obbligato a vendicare Patroclo[13]. Nemmeno il pensiero della predestinazione compromette dunque la coscienza della libera decisione. Il problema del libero arbitrio è ancora ignoto a questi uomini.

All'eroe omerico il prendere una decisione riesce indubbiamente più facile che all'uomo delle età successive,

---

9 υ 18 ss.
10 I 410 ss.
11 A 352 ss.
12 I 417 ss.
13 Σ 98 cc.

« afflitto dal pallore del pensiero »[14] e sballottato qua e là da sentimenti diversi. Senza fratture, senza lacerazioni, egli segue la voce che nasce dal suo intimo, l'autorità dell'etica propria della sua classe. Spesso prende una data risoluzione in quanto, riflettendo, « gli è parso più vantaggioso così »; ma l'uomo nobile sa già bene in che cosa consista il suo vero vantaggio. Odisseo, vedendosi abbandonato dai suoi compagni sul campo di battaglia, potrà esitare per un momento se fuggire anche lui, ma si riprende immediatamente:

> ...Ma quai pensieri
> mi ragiona la mente? Ignoro io forse
> che nell'armi il vil fugge, e resta il prode
> a ferire o a morir morte onorata?[15]

Il pensiero dei veri valori della vita e delle obbligazioni che essi comportano basta a far superare la crisi della paura e a troncare ogni esitazione. Perciò il poeta non ha più bisogno di indugiare in analisi psicologiche di quanto ne abbia per esempio Erodoto nelle sue novelle. La riflessione che l'eroe fa sulla propria natura si traduce subito in azione.

L'eroe omerico sente anche la responsabilità del suo operato. È un fatto che tale coscienza viene indebolita da un orientamento religioso. L'uomo moderno, quando s'accorge d'un grave errore, può dire: « Devo essere stato fuori di me, completamente cieco, quando ho fatto questo ». In Omero anche questo sentimento si concretizza in una rappresentazione plastica, nell'intervento di una potenza superiore. Dopo che Agamennone, con una vittoria su se stesso, ha deciso di riconciliarsi con Achille e

---

[14] [È frase shakespeariana (*Amleto*, I 3), divenuta in tedesco d'uso proverbiale nella traduzione di A. W. Schlegel. – *N. d. T.*].

[15] Λ 401 ss. [trad. V. Monti].

di concedergli una riparazione, dichiara di fronte all'esercito riunito in assemblea: « Non io sono responsabile della contesa, ma Zeus, che mi tolse la ragione ed inviò Ate ad accecarmi: Ate, che ha potere sullo stesso Zeus, ma in primo luogo cammina con piede leggero sulle teste degli uomini e li acceca »[16]. Però, davanti al più ristretto uditorio dei principi, egli aveva precedentemente esposto le cose in maniera diversa: « Fui cieco, e non lo nego », e: « Fui cieco, obbedendo a funesti pensieri »[17]; nella scena stessa della contesa, del resto, non si sente parlare di Ate e abbiamo soltanto lo spettacolo della passionalità fin troppo umana di un comandante supremo egoista, che non tollera a nessun costo una diminuzione del suo prestigio. Ciò che Agamennone dice dopo, di fronte all'assemblea, circa l'intervento di Ate non è certo una semplice scusa; ma d'altra parte il poeta non lo vuole scaricare, in questo modo, della responsabilità di quanto ha fatto. Nonostante tutto Agamennone resta l'uomo che agisce in piena libertà. Similmente l'autore dell'*Odissea* non vuole assolvere Elena dalla sua colpa, sebbene anche lei parli di Ate, inviatale da Afrodite[18].

Possiamo dire, ricapitolando, che l'uomo omerico, dall'osservazione delle singole funzioni psichiche, non perviene ancora alla concezione di un'anima unica, che abbracci tutte le forme più elevate della vita spirituale. L'unità del pensare e del sentire egli la ritrova nel suo proprio Io, che, come soggetto di tutte le manifestazioni della vita, costituisce per lui una certezza immediata. Di fronte alla sua coscienza questa unità non è compromessa dal fatto che egli, nei momenti decisivi, crede di ricevere ispirazione da parte di una divinità. Nemmeno la coscienza di potersi autodeterminare e di agire liberamente vie-

[16] Parafrasi di T 86 ss.; cfr. anche T 270 ss.
[17] I 116, 119.
[18] δ 261.

ne in alcun modo pregiudicata da tale credenza. Egli non conosce ancora il problema del libero arbitrio. Anche di fronte a sollecitazioni provenienti dall'esterno il suo sentimento fondamentale rimane questo: di avere la possibilità ed il dovere di foggiare da sé la propria vita.

In seguito tale atteggiamento subì, sotto un determinato aspetto, una trasformazione sostanziale. Mentre Omero per *psyche* non intende essenzialmente se non lo spirito dell'estinto, l'ombra che vaga incerta nel mondo sotterraneo senza la pienezza della coscienza, né conosce ancora un principio unitario dei processi psichici superiori, la parola *psyche* acquista ben presto un significato completamente diverso. Tutta la visione platonica del mondo poggia sulla convinzione che anima e corpo hanno una diversa natura e una diversa origine e che l'anima, la *psyche*, è il principio non solo della vita, ma di tutte le funzioni spirituali. Per Platone essa proviene da altre regioni, dal regno dell'immateriale, si unisce al corpo, gli presta movimento e vita, ma lo lascia di nuovo al momento della morte, per continuare, indipendentemente da esso, la sua propria esistenza. Essa è per sua natura puro spirito ed è il vero Io dell'uomo. Non è facile spiegarsi come questa credenza si sia potuta sviluppare dalla precedente rappresentazione, in cui la *psyche* appariva come un'ombra priva di coscienza, che nell'uomo, prima della morte, aveva funzioni connesse solo alla vita materiale. Platone stesso, nel luogo dove per la prima volta espone tale credenza (*Menone*, 81), si appella alla saggezza di sacerdoti e sacerdotesse, ed evidentemente quella dottrina è in rapporto con la fede, di natura religiosa, in una sopravvivenza dell'anima libera dal corpo oltre la morte e in un suo destino immortale. Come vedremo più avanti, Platone pensa alla religione orfica, che si diffuse nell'Ellade nel corso del secolo settimo e presso i Pitagorici prese la forma di una filosofia. La stessa religione

orfica però, secondo l'opinione propria dei Greci, aveva subìto l'influenza dell'ambiente culturale tracio. È qui, dunque, che dovremo cercare le radici ultime della nuova concezione della *psyche*. In ogni caso essa è fondamentalmente diversa dalla più antica concezione ellenica, quale ci si presenta in Omero, e del pari diverse sono le idee religiose con cui si trova in stretto rapporto. Essa significò per i Greci una rivoluzione non solo nella psicologia, ma nella concezione generale dell'uomo, e s'impose con una rapidità sorprendente. Già molto prima di Platone l'opinione che l'anima possieda un'esistenza autonoma accanto al corpo era divenuta patrimonio comune dei Greci. « Le loro anime accolse l'etere, i loro corpi la terra », suona l'epigramma sepolcrale che lo stato ateniese dedicò ai soldati caduti a Potidea nel 432 a. C.[19] La predicazione di Socrate culminava nella tesi che la cura dell'anima è più importante della cura del corpo, e questo era per lui un pensiero così logico che non sentì alcun bisogno di lambiccarsi il cervello intorno alla natura dell'anima. Per i Greci delle età successive l'antitesi tra corpo e anima era né più né meno che un dato dell'esperienza: essi peraltro non perdettero mai di vista l'unità che sta al disopra dei due elementi e concepirono l'uomo come un essere unitario, composto sì di corpo che di spirito, al quale ultimo, naturalmente, spetta un posto di preminenza e di guida.

Rimase invece costantemente immutato presso gli Elleni l'anelito verso la libertà e l'autodeterminazione, come pure il sentimento che l'uomo stesso, come Io, deve decidere della condotta della sua vita: un sentimento che non si lasciò incrinare né dalla credenza nell'ispirazione divina né dalla constatazione che il corso esteriore del nostro destino non dipende esclusivamente dalla volontà

---

[19] J. GEFFCKEN, *Griechische Epigramme*, 87b.

umana. La convinzione che l'uomo nel suo intimo è libero costituisce il tratto fondamentale della natura ellenica. Su di essa poggia il sentimento dell'Io, che già guidava l'uomo omerico e che caratterizza anche il Greco di età più tarda; e tale sentimento si esaltava vieppiù quando all'uomo si contrapponeva un Tu con cui misurarsi, fosse esso una potenza del destino, la divinità o la comunità di cui egli era membro. L'uomo greco cerca sempre, e con successo, di farsi valere come Io e di affermare la propria natura. Questo medesimo sentimento dell'Io egli l'afferma anche dinnanzi ai problemi che gli pone la vita: attingendo alla sua natura sa dominare sia teoreticamente che praticamente il mondo circostante, sa salvaguardare, di fronte ad esso, la sua autodeterminazione e la sua indipendenza.

Capitolo Secondo

L'UOMO E IL DESTINO[1]

Nell'ultima battaglia dell'*Iliade* Achille rischia di essere sopraffatto dalle onde del dio fluviale Scamandro. Allora si rivolge a Zeus, recriminando che la sua madre divina gli aveva fatto presagire una fine gloriosa, « mentre – egli dice – era destinato che soggiacessi ad una misera morte », come un pastorello trascinato via dal torrente[2]. Lo stesso lamento viene spontaneo alle labbra di Odisseo quando si leva la tremenda tempesta che manda in frantumi la sua zattera, ed il medesimo verso ricorre una volta ancora nell'*Odissea*, in riferimento alla miserevole fine di Agamennone[3]. Fino a quel momento l'eroe era proceduto sicuro di sé e imperturbato lungo il cammino della vita, intimamente convinto di regolarla con la propria volontà e di poterla concludere un giorno con una fine gloriosa. Ora, ad un tratto, tutto va in maniera affatto diversa da come egli immaginava e desiderava. Una po-

---

[1] Cfr. E. Leitzke, *Moira und Gottheit im alten griechischen Epos*, Göttingen 1930; S. Eitrem, *Moira*, in Pauly-Wissowa XV. 2, col. 2449 ss.; U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931, I, p. 356 ss.; M. Untersteiner, *Il concetto di* Δαίμων *in Omero*, in « Atene e Roma » 1939, p. 93 ss.; W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, p. 337 [trad. it. di G. Federici Airoldi, Firenze 1955, p. 333]; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, München 1941, pp. 201 ss., 338 ss.

[2] Φ 281 ss.

[3] ε 312; ω 34.

tenza estranea interviene nella sua vita, ed ecco coglierlo la sensazione che non si tratti di un avvenimento isolato e casuale: già prima egli non era il solo a disporre della propria vita, ma era dominato da una potenza superiore, che da tempo gli aveva assegnato non tanto la morte in sé e per sé (la morte coglie indistintamente tutti gli uomini), ma proprio quella fine miseranda che sta per subire.

La parola greca per « era destinata », εἵμαρτο, derivata da un'antica radice *smer*, significa propriamente « era assegnato in parte », e con identico valore può ricorrere l'espressione sostantiva « è la mia parte, la mia *moira* ». *Moira* è la frazione, la porzione, la parte di bottino o di cibo che uno riceve. Questo termine presuppone dunque un tutto, e l'espressione « fu la mia parte » rinvia ad un grande contesto di accadimenti, una parte dei quali tocca al singolo individuo: ma solo questa parte lo interessa, non l'insieme. Il Greco, in verità, non conta su un ordine stabile solo nella divisione del bottino e dei cibi, e le locuzioni « ricevere qualcosa in maniera rispondente alla propria *moira* », « parlare ed agire conformemente alla propria *moira* » equivalgono per Omero a « essere trattato e comportarsi secondo le norme, convenientemente ». Si affaccia così allo spirito l'idea che il complesso degli accadimenti rechi in sé un ordine; ma di ciò l'uomo non si fa un'idea più precisa, limitandosi a constatare che, di quel complesso, a lui tocca qualcosa, senza che egli possa minimamente intervenire. Anche il problema dell'autore di questo divenire passa in seconda linea. L'essenziale è questo: qualcosa « tocca » all'uomo. Meno che mai ci si poteva rappresentare come soggetto operante, data la sua natura, la *moira* stessa. Essa non era altro che la parte che tocca all'uomo, e non poteva essere equiparata a colui che l'assegna, così come sarebbe assurdo confondere a tavola la porzione con chi fa le parti. Successivamente l'uomo poté ben arrivare a domandarsi, qua-

si senza volerlo, chi fosse stato ad ostacolare in certe occasioni, contro ogni aspettativa, la sua volontà. Quando nell'ippodromo di Olimpia l'auriga credeva di avere già in pugno la vittoria e d'un tratto i cavalli, adombratisi, lo scaraventavano giù dal cocchio, la responsabilità veniva attribuita ad un essere superiore: uno spirito maligno, uno « Spaventacavalli », *Taraxippos*. Un *Taraxippos* fu onorato ad Olimpia come un eroe, cioè come uno di quegli uomini fortissimi dei tempi antichi che, secondo una credenza risalente all'età preomerica, continuavano a vivere, a differenza della folla dei mortali, nei loro sepolcri, largendo benefizi, ma, nei momenti d'ira, recando anche sventure[4]. In altri casi, generalmente, si parlava dell'intervento di un *daimon*, di uno spirito soprannaturale. Con ogni probabilità *daimon*, etimologicamente, significa « spartitore », e costituisce quindi l'esatto corrispondente personificato della *moira*, anche se i due concetti non vengono mai adoperati insieme. Quando Teucro tende il suo arco irreprensibile per colpire Ettore e improvvisamente la solida corda, applicata la mattina stessa, si spezza, la responsabilità deve risalire ad un demone[5]. E dev'essere un demone quello che, in una contrada deserta, guida il leone sul sentiero del viandante, e quello che manda una tempesta e quello che invia i sogni; e ancora – dalla parte opposta – quello che traccia il piano di una battaglia e quello che dà a Penelope la brillante « ispirazione » di ingannare i proci con un'astuzia. Un demone inganna talora la mente di un uomo, sicché gli altri lo chiamano « demonico »[6], « originale »: e il caso è così frequente

---

[4] Pausania, VI 20, 15. Cfr. V. GEBHARD, *Taraxippos*, in Pauly-Wissowa IV A. 2, col. 2288 ss.

[5] O 468.

[6] [Qui e altrove, quando il ted. *dämonisch* ricalca il greco δαιμόνιος, lo traduciamo con « demonico »; « demoniaco » ha un significato diverso, e « divino » (con cui di solito si rende δαιμόνιος)

che, poco alla volta, l'espressione viene a corrispondere, né più né meno, al nostro « mio caro ». D'altronde Pindaro, quando celebra in un inno la gloria di Atene, che nella lotta contro Serse si è rivelata la salda rocca dell'Ellade ed ha compiuto imprese « sovrumane », la saluta come « città demonica »[7]. Infinitamente varie sono le manifestazioni dei dèmoni, e appunto per questo essi dapprima rimangono indeterminati quanto la *moira*. Gli spiriti sovrannaturali sono tanti: come può sapere l'uomo a quale debba esattamente attribuire un determinato intervento? Che l'intervento ci sia stato egli lo sa d'istinto; la persona del demone lo interessa appena.

Le rappresentazioni del demone e della *moira* promanavano dalla stessa sfera affettiva ed era facile che si sovrapponessero. La fantasia eccitata vedeva apparire sul campo di battaglia un demone della morte, che afferrava il guerriero morente e lo portava via, e così i poeti parlarono della possente *moira*, che sorprende, carpisce e trascina via l'uomo. In tal modo veniva trasferito alla « parte » ciò che in senso proprio non spettava se non allo « spartitore »: la *moira* stessa diveniva una sorta di demone. Tuttavia la coscienza del significato originario del termine era ancora tanto viva che l'evoluzione che s'andava delineando non procedette oltre i primi passi. Nel mondo omerico la *moira* non acquistò mai i tratti precisi di una personalità dotata di vita e colta come una figura plastica.

Un ancor più stridente contrasto con il senso originario della parola si ebbe quando, per la tendenza alla generalizzazione tipica dello spirito greco, si trasferì al tutto il nome della parte che spetta al singolo e si chiamò *moira* il grande contesto degli accadimenti. La *moira* si tra-

---

non consentirebbe di mantenere il nesso con « demone ». – *N. d. T.*].

[7] Pindaro, fr. 76 Schroeder.

sformava in tal modo nel destino signore di tutto; ma anche allora, di fronte alla fede religiosa, non acquistò in generale il carattere di una vera e propria persona, viva e operante, ma piuttosto rappresentò l'ordine stabile che domina tutti gli avvenimenti e perciò fissa anche la sorte dell'individuo.

Su un piano religioso affatto diverso ci porta la credenza negli dèi. Intorno al significato del nome θεός hanno molto discusso antichi e moderni, senza giungere a un risultato sicuro. Ad ogni modo il dio è ben distinto dal demone. Questo non ha individualità alcuna; in Omero il termine ricorre solo al singolare; manca una forma femminile corrispondente. Gli dèi invece sono persone, con un carattere spiccato e un nome fisso; ci sono divinità maschili e femminili, ben note agli uomini. Spesso l'uomo si trova in un rapporto di speciale confidenza con un singolo dio, che lo ha aiutato e lo aiuterà in futuro. Perciò al dio si rivolgono preghiere e si offrono sacrifici, mentre il demone, in quanto tale, non è oggetto di culto. E come non avrebbe senso chiedere aiuto alla *moira* immutabile, così non ci si rivolge imploranti a quel demone imprecisato di cui si sperimenta l'azione per la durata d'un attimo.

Anche gli dèi, veramente, spartiscono doni fra gli uomini, e perciò nell'*Iliade* – l'*Odissea* lo evita – sono indicati talora col nome di *daimon*. In particolare, il signore onnipotente, Zeus, custodisce due dogli in cui sono riposti i beni e i mali e, traendola da essi, assegna agli uomini la loro sorte[8]. A Zeus si fa dunque risalire anche il destino individuale. Ma il punto di vista è diverso che nella concezione della *moira*. Mentre, nel caso di questa, ci si limita a costatare il fatto dal punto di vista dell'uomo, e cioè che qualcosa gli tocca, qui vien posto il problema dell'autore, di chi sia colui che decreta il destino, ed

[8] Ω 527 ss.

in ciò gioca più o meno il desiderio d'influire su questo autore, di ottenere il bene e di stornare il male.

Esperienza del destino e credenza negli dèi sono due concezioni diverse che, nei casi particolari, s'intersecano e s'intrecciano fra loro. Appunto per questo non potevano mancare tentativi di trovare un compromesso. « Zeus e la Moira e l'Erinni che s'aggira nelle tenebre mi hanno accecato », dice Agamennone[9], ed anche altre volte la *moira* viene accostata agli dèi[10], benché, s'è già detto, non venisse concepita, al pari di quelli, come una personalità dai contorni precisi. D'altra parte il problema del rapporto tra l'autorità degli dèi e la potenza della *moira* portava involontariamente a soluzioni contrastanti. Sentiamo parlare non di rado della « *moira* degli dèi », cioè della parte assegnata dagli dèi. Ma altrove gli dèi stessi appaiono legati alla *moira*. Allorché Zeus vede Achille inseguire furibondo Ettore, è preso da compassione per il prediletto, devoto eroe troiano, che gli ha offerto tanti sacrifici, ma non lo può salvare. Infatti, quando prende la bilancia d'oro e vi mette le sorti dei due guerrieri, quella di Ettore inclina giù verso l'Ade: Zeus si deve piegare. Anche Apollo, che finora è stato al fianco dell'eroe, lo abbandona.

Anche degli studiosi moderni hanno tentato di stabilire uno stretto legame e di trovare un'intima armonia fra le due concezioni. Walter F. Otto volle dimostrare che gli dèi sono le forze positive che promuovono la vita, mentre la *moira* rappresenta la dimensione negativa, il no[11]. Ma questa distinzione non si sostiene. Zeus largisce tanto il bene quanto il male; Febo Apollo e la sorella Artemide scoccano anche le saette che distruggono la vita. D'altro canto troviamo detto esplicitamente, a proposito di Enea, che è stabilito dal fato che egli sfugga alla mor-

---

[9] T 87.
[10] X 209 ss.
[11] W. F. Otto, *Götter Griech.*, p. 337 [trad. it. p. 333].

te[12], e per Odisseo viene più volte ripetuto che il destino ha decretato il suo ritorno in patria[13]. Agamennone è chiamato uomo felice, colui che, secondo il volere della *moira*, nacque tale da avere sempre benigno il demone[14]. Della tesi dell'Otto si salva solo questo: che l'uomo s'accorge del « destino » che gli è stato riservato soprattutto quando gli capita qualcosa che ostacola i suoi desideri, quando la sua vita rischia di concludersi con una fine non prevista. In sé e per sé la *moira*, intesa come l'ordine che regola tutta la vita nel suo complesso, dispensa, al pari degli dèi, così il bene come il male.

Si sarebbe tentati di ricollegare la coesistenza delle due rappresentazioni religiose all'influsso di popoli diversi. Certo tanto la credenza nel destino quanto la credenza negli dèi erano già formate molto tempo prima di Omero. Il termine εἵμαρτο, « era destinato », è una forma fossile antichissima, da un verbo per il resto quasi scomparso dall'uso. La stessa bilancia del destino era così familiare al pubblico di Omero che, quando Ettore fugge, il poeta commenta: « Riconobbe la sacra bilancia di Zeus »[15]. Inoltre il Nilsson ha rettamente interpretato una pittura vascolare cipriota del periodo miceneo, rappresentante una figura umana con una bilancia di fronte a due guerrieri che stanno per partire, richiamandosi alla credenza nella bilancia del destino[16]. Tuttavia non possiamo basarci su questi elementi per concludere che gli Elleni abbiano accolto la credenza nel destino dalla popolazione che trovarono in Grecia. Giacché, allo stesso modo che Zeus è divinità indoeuropea, troviamo viva la credenza nel destino anche presso i Germani, e anche qui essa non

---

[12] Y 302.
[13] ε 114 s. e *passim*.
[14] Γ 182.
[15] II 658.
[16] M. P. Nilsson, *Gesch. gr. Rel.*, p. 343 n. 1.

risulta confusa con la credenza negli dèi. I Germani credevano pure nelle Norne, le dee che filano, o tessono, il destino degli uomini fin dalla loro nascita: anche questa rappresentazione delle dee del destino intente a filare affiora almeno una volta nell'*Odissea*[17], mentre la triade delle Moire, così diffusa in seguito, benché non abbia trovato accesso nel mondo dell'*epos*, risale senza alcun dubbio all'età preomerica.

Elleni e Germani si trovano d'accordo nel giudicare che « non si può resistere al destino ». Ma nessuno dei due popoli ricava da tale giudizio delle conclusioni fatalistiche, né smarrisce la coscienza della libertà dell'agire. L'eroe non incrocia le braccia al petto nell'attesa di ciò che il destino gli porterà. Egli sa bene che ciascuno deve morire, ma non sa quando e come lo coglierà il suo destino, e la volontà di vivere è in lui così forte che, sul campo di battaglia, fa di tutto perché la morte non sorprenda lui, ma il nemico. Odisseo impiega tutte le sue forze, fisiche e morali, per sfuggire al dio Posidone che vorrebbe annientarlo.

Entrambi i popoli sanno pure che la vita non è il sommo fra tutti i beni. Al disopra della vita per il Germano c'è l'onore, per il Greco ci sono la coscienza del proprio valore, il giudizio degli altri uomini e la speranza di una gloria immortale, che gli vietano, per esempio, di salvare la vita con una fuga vergognosa.

Questo, è ovvio, non è l'atteggiamento dell'uomo comune, ma è senza dubbio quello dell'eroe. Su lui, dunque, il destino non può nulla. Nel Germano anzi questo sentimento diviene così forte che egli stesso sfida il destino, poiché la grandezza dell'eroe si compie proprio nella distruzione dell'esistenza fisica. Così per lui il destino, nel momento in cui gli impone la prova più ardua, viene a

---

[17] η 197 s.

coincidere con la sua propria volontà: egli concepisce il suo eroismo non come una lotta col destino, ma come un armonico inserimento del divenire esterno nella propria volontà.

Vedremo più esattamente in seguito come questo atteggiamento non fosse estraneo agli Elleni. Anche in Achille la volontà dell'eroe coincide col decreto del destino: a causa della sua stessa natura egli non può scegliere altro che la morte precoce e gloriosa, e in tal modo è lui stesso a determinare il suo destino. Nel complesso però gli Elleni mostrano un più forte attaccamento alla vita. Nell'*Edda* un eroe parla così in faccia alla morte: « Questo dovrà proclamare la saga tra il popolo, che Half si separò dalla vita ridendo ». Al contrario, in Sofocle, persino ad un eroe della statura di Aiace riesce tremendamente penoso abbandonare il meraviglioso spettacolo del mondo. Il sentimento fondamentale del Greco è soprattutto questo: egli vuole foggiare in tutto e per tutto la vita secondo la sua volontà; tale sentimento è così forte da fargli sentire il destino come un Tu, come una presenza nemica, come una barriera contro la quale egli urta nella sua corsa.

Questo anelito incoercibile verso la libera autodeterminazione non solo spinge l'uomo omerico a combattere con tutte le sue forze per la propria vita, ma lo ha anche indotto a mitigare la concezione di un destino inflessibile. Un'attenuazione si può già notare quando, come accade più volte, la *moira* è subordinata ad una condizione: « Se Odisseo raggiunge Scheria, è destino ch'egli sfugga alla morte », oppure: « La sorte di Troia era di perire quando la città avesse accolto il cavallo di legno »[18]. È dunque con la loro stoltezza che i Troiani provocano la propria rovina. Ma c'è dell'altro, e di maggiore impor-

[18] ε 288, 345; ϑ 511.

tanza. Ettore, veramente, conforta Andromaca, al momento dell'addio, richiamandosi alla credenza comune: « Nessuno contro il destino può mandarmi all'Ade, ma io dico che al fato nessuno degli uomini sfugge »[19]; altrove, però, si fa affidamento senza mezzi termini sulla possibilità che l'uomo agisca e determini la sua vita anche contro il destino. Poco provano, a dire il vero, i passi in cui vien detto che un fatto sarebbe accaduto « contro il fato » se non fosse intervenuto un dio[20]. Ma è un dio, Posidone, ad avvertire Enea del pericolo di uno scontro con Achille, affinché egli non trovi la morte contro il fato; e Zeus e Apollo, ad un certo punto, temono che i Greci possano espugnare Ilio prima del tempo contro il destino[21]; una volta, infine, vien riscontrato, come un dato di fatto, che gli Achei erano in vantaggio contro il fato[22]. Non è lecito attenuare in qualche modo il valore di tali espressioni dicendo che per *moira* s'intende semplicemente la « norma consueta ». No: nella *moira* Ettore, come egli stesso espressamente dichiara, vede il fato ineluttabile. Ma è appunto contro siffatta rappresentazione che si leva la volontà di autodeterminazione dell'uomo greco, e per comprendere come questa concezione affondi le sue radici nel profondo dell'anima dei Greci e come penetri tutta la loro visione della vita, gioverà rileggere il discorso di Zeus all'inizio dell'*Odissea*, discorso che ha un valore programmatico proprio perché non trova giustificazione in esigenze narrative:

« Ohimé, di tutto
gli uomini sempre fanno colpa ai numi!
Dicon che i mali scendono da noi,
mentre da sé, per la stoltezza loro,

[19] Z 487 s.
[20] B 155; P 321; ε 436.
[21] Y 336; Y 30.
[22] Φ 517.

soffrono mali contro il lor destino.
Ecco: Egisto sposò, contro il destino,
la legittima moglie dell'Atride
ed all'Atride reduce diè morte;
pur conosceva l'imminente fato,
che fin da prima noi gli presagimmo
mandando Erme, il vigile Argicida,
che così l'ammonìa: – Non trucidarlo,
non prendergli così la sua consorte;
farà vendetta, dell'Atride, Oreste,
quando, raggiunto il fior di giovinezza,
senta il desio della sua patria terra »[23].

Qui il poeta dice chiaro e tondo che l'uomo può attirare su di sé il male anche contro il destino, può cioè determinare da solo la propria vita. Difatti ciò che accade dopo il delitto di Egisto è la necessaria conseguenza del suo operato. Come per Odisseo il raggiungere Scheria è la condizione del suo ritorno in patria, così qui l'operato umano è premessa e condizione dell'ulteriore destino di Egisto: egli si procaccia da sé la sua *moira*. Quanto tale pensiero domini la mente dei Greci avremo occasione di vederlo anche in seguito. Zeus parla per alleggerire gli dèi della loro responsabilità: ma cresce in proporzione la responsabilità che l'uomo si assume nei confronti delle sue azioni, e tutto il passo mostra come il sentimento d'indipendenza degli Elleni, la loro aspirazione ad un libero agire si rifiuti di riconoscere una barriera insuperabile in quell'ordine degli avvenimenti che è la legge imposta dal destino e di cui non si può, in linea di principio, negare l'esistenza.

Già in Omero, come abbiamo visto, la *moira* viene

[23] α 32 ss. [trad. G. Vitali]. Cfr. W. JAEGER, *Solons Eunomie*, in « Sitzungsber. Berl. Akad. », phil.-hist. Kl., 1926, p. 73.

incidentalmente associata al mondo degli dèi, e nella credenza popolare sopravviveva anche la concezione indoeuropea delle dee del destino che filano lo stame della vita. Ma ad esse si allude soltanto in un passo dell'*Odissea* e pure una sola volta ricorre nell'*epos* il plurale *Moirai*[24]. Invece nell'età postomerica si affermò la tendenza a concepire la Moira come una vera persona divina, come una forza viva e operante; e al modo che le Muse e le Cariti venivano invocate sia come una sola persona sia come un gruppo, poté ora destarsi a nuova vita l'arcaica concezione delle tre dee del destino. Però la struttura artificiosa dei nomi Cloto, Lachesi ed Atropo, come pure la distribuzione dei compiti fra le singole persone della sacra triade, mostrano chiaramente che, a questo punto, era già operante la speculazione teologica. Inoltre tanto l'unica Moira quanto la triade, anche in questa fase, non diedero luogo ad un vero culto, alimentato dalla viva fede popolare, se non in pochissime località. Anche l'arte le rappresentò raramente. Solo quando le dee, sotto il nome di Parche o anche di *Fata*, furono accolte dai Romani (ed esse rispondevano alla mentalità romana, negata alla rappresentazione plastica), le figure delle Moire trovarono un loro posto, specialmente sui sarcofaghi. Ciò non toglie che le antiche Moire, le *Mire*, sopravvivano nel folclore neogreco, e come nella prima età ellenica anche oggi è specialmente l'individuo singolo ad avvertire la loro presenza nella propria vita, al momento della nascita, delle nozze, della morte.

Quanto ai Greci antichi, pervennero ben presto, a causa della loro tendenza alla generalizzazione, a non considerare il destino esclusivamente dal punto di vista del singolo, e dilatarono la « parte » spettante alla persona nel grande contesto universale, in quel tutto da cui

---

[24] η 187, Ω 49.

la parte deriva. Essi consideravano più importante del nesso causale la regolarità dell'accadere, che dà un senso e un ordine fino ai più piccoli particolari. Già il poeta Alceo sa che non cade capello dalla testa contro la *moira* fissata da Zeus[25], e questa intuizione fu poi logicamente sviluppata e portata alle estreme conseguenze dal pensiero razionale dei filosofi ionici, i quali rinvennero la presenza di un'inflessibile regolarità non solo nei processi naturali, ma nella vita tutta. Mentre in Omero Atena prolunga la notte per far godere ad Odisseo e a Penelope la gioia del ricongiungimento[26], Eraclito dichiara che « Helios non oltrepasserà la sua misura, altrimenti le Erinni, coadiutrici di Dike, sapranno ritrovarlo »[27]. Anziché le Erinni Parmenide nomina la Moira, che tiene stretto in saldi ceppi l'essere, ma oltre ad essa ricorda parimenti Dike ordinatrice[28], e già Anassimandro riconosceva l'azione di Dike nel fatto che, in base ad una rigida legge, la distruzione consegue come una pena alla nascita, perché la nascita di ogni essere si attua a spese di altri [29]. Qui, come nel concetto di *moira*, risuonano anche dei motivi religiosi, ma il tono fondamentale è dato pur sempre dalla nozione scientifica della regolarità dei processi cosmici, e nei filosofi atomisti Leucippo e Democrito la legge naturale meccanica e inflessibile, l'*ananke*, diviene la padrona sola e assoluta. È problematico se già essi stessi abbiano indicato tale legge con la parola *heimarmene*, derivata dalla stessa radice di *moira*, come risulterebbe da notizie seriori sulla terminologia da loro impiegata; ma la parentela con l'antico concetto di *moira* è inne-

---

[25] Alceo, 80 Diehl.
[26] ψ 241.
[27] Eraclito, B 94 Diels.
[28] Parmenide, B 8, 37 e 14 Diels.
[29] Anassimandro, B 1 Diels.

gabile. Soltanto, al posto d'una convinzione fondata sul sentimento, si è insediata la conoscenza razionale.

Gli ambienti orientati in senso religioso naturalmente mantennero salda la loro fede nella *moira*. Ma quanto più imparavano anch'essi a vedere nella *moira* l'ordine universale e regolare del divenire, tanto più forte doveva rivelarsi l'esigenza di chiarire il suo rapporto con gli dèi, in particolare con Zeus. Originariamente la *moira* e gli dèi erano rimasti l'una accanto agli altri senza un nesso preciso; adesso la loro interrelazione, la questione del reciproco rapporto di dipendenza acquistava la fisionomia d'un problema. Nella *Teogonia* di Esiodo, il quale fu ad un tempo teologo sistematico e poeta, trovano espressione due concezioni completamente diverse. Una prima volta (v. 217 ss.) le Moire appaiono come sorelle delle Kere, demoni della morte, e come figlie della Notte: ma si tratta con ogni probabilità d'una interpolazione. Con l'intuizione fondamentale di Esiodo concorda solo il secondo passo (v. 904 ss.), in cui le tre Moire – Cloto, Lachesi, Atropo – vengono introdotte accanto alle Ore – Eunomia, Dike, Eirene – come figlie di Zeus, mentre loro madre è Themis, la dea che ha fondato le antichissime leggi dell'universo. Le Moire portano agli uomini il bene e il male: ma questo è un privilegio concesso loro da Zeus. Per Esiodo è Zeus il signore onnipotente, il garante dell'attuale ordinamento dell'universo, e le antiche Moire sono divenute coadiutrici di Zeus, suoi strumenti.

Per Pindaro, che fu compatriota di Esiodo, è ovvio che l'ordine e la legge di ogni divenire discenda da Zeus, ma la sua mente devota non avverte tensione alcuna tra Zeus e la Moira, poiché questa non è una forza indipendente rispetto al dio supremo[30].

Eschilo invece si rende perfettamente conto che qui

---

[30] Pindaro, *Nem.* 4, 61.

siamo di fronte a un problema. Anch'egli considera Zeus il signore onnipotente, ma nello stesso tempo è penetrato dal convincimento che l'ordine imposto all'universo da Zeus non è se non la realizzazione cosciente e perfetta d'un ordine preesistente, nato col mondo stesso. Nel *Prometeo*, fra il Titano e il coro delle Oceanine s'intreccia un dialogo intorno al problema dell'Ananke, che regna nel divenire universale:

> *Coro* – E dei fati il timone chi mai regge?
> *Prom.* – L'Erinni ultrici, e le triformi Parche.
> *Coro* – E che? Di loro è men possente Giove?
> *Prom.* – Neppur Giove al suo fato può sfuggire[31].

Il passo non è certamente da intendere nel senso che Zeus abbia sopra di sé quelle divinità femminili, che sia loro subordinato: tuttavia anche il re dell'universo, il rettore dei destini degli uomini è legato ad un ordine eterno, cui si conforma di propria volontà. Nelle *Supplici* è Zeus che « con canuta legge » governa il destino umano[32], mentre l'*Orestiade* si chiude con la tesi che, come le antichissime dee della vendetta, anche le stesse Moire, le più sante fra le dee, s'inseriscono benefiche nell'attuale ordine universale[33].

Ricollegandosi direttamente ad Omero, Eschilo scrisse una sua « pesatura delle anime », o *psychostasia*, dove introduceva lo stesso Zeus che, prima del duello tra Memnone ed Achille, rimetteva la decisione alla bilancia del destino, trascurando le preghiere delle divine madri dei due eroi, Eos e Teti. Purtroppo il tenore della scena non ci è meglio noto, ma indubbiamente le cose non si svol-

---

[31] Eschilo, *Prom.* 514 ss. [trad. E. Bignone].
[32] Eschilo, *Suppl.* 673.
[33] Eschilo, *Eum.* 956 ss.

gevano in modo che Zeus si piegasse supinamente ad una cieca necessità: nella necessità egli discopriva un significato e rimaneva, anche qui, libero signore delle sue decisioni (« nessuno è libero tranne Zeus », suona l'esplicito riconoscimento che troviamo nel *Prometeo*[34]). Tale libertà peraltro non esclude che Zeus approvi per un intimo convincimento l'eterno ordine del mondo.

Quanto Eschilo, cittadino del libero stato di diritto ateniese, apprezzasse questo ordine fondato sulla legge, lo dimostra nel modo più evidente la trilogia di Prometeo. Mosso da un puro, disinteressato amore per gli uomini, Prometeo ha portato il fuoco sulla terra; ma facendo ciò egli ha infranto il nuovo ordinamento giuridico fondato testé da Zeus, dopo la tremenda scossa della guerra contro i Titani. Perciò egli deve espiare, finché non riconosca che quell'ordine costituisce il necessario fondamento della vita associata, al disopra della volontà, buona quanto si voglia, del singolo, e finché non si sottometta spontaneamente al tutore di quell'ordine.

Dunque perfino la divinità suprema si muove entro i limiti dell'ordine universale e ad esso si conforma per un intimo convincimento e di propria volontà: è questo uno dei tratti essenziali della fede eschilea. Lo stesso deve a maggior ragione valere come norma per l'uomo. Abbiamo visto però quanto è forte nell'uomo greco l'impulso a determinare da sé solo la propria vita, e come egli senta una presenza ostile nel destino che lo incalza dal di fuori e al quale non è disposto a piegarsi senza resistere. Di qui non potevano non scaturire tensioni e conflitti: tensioni e conflitti che costituiscono il campo d'azione della tragedia creata da Eschilo.

Della tragedia come genere letterario avremo occa-

---

[34] Eschilo, *Prom.* 50. Cfr. M. POHLENZ, *Die griechische Tragödie*, Leipzig 1930, I, pp. 65, 76.

sione di parlare più diffusamente in seguito; qui ci dobbiamo occupare d'una sola questione: quale significato ha nella tragedia il destino, quale posizione vi assume l'uomo rispetto ad esso[35]?

A quanto sembra non si riesce a sradicare dai moderni l'idea che la tragedia greca sia una « tragedia del fato ». E al predicatore cristiano non par vero di poter cogliere l'occasione per esprimere la sua pietà per i poveri pagani, i quali non avrebbero conosciuto se non l'impero d'un cieco destino. Ma anche in sede storico-letteraria ed estetica riesce comodo seguire il tran tran della tradizione, secondo la quale il Greco « si sente come uno strumento o addirittura come un trastullo nelle mani di una potenza superiore », e continuare ad applicare alla tragedia greca l'etichetta di « tragedia del fato », sì da farla finire sul piano di drammi come *Il ventiquattro febbraio* di Zacharias Werner, in cui gli uomini sono davvero delle marionette, manovrate con magica forza, nel loro agire e patire, da un destino inesplicabile per mezzo di invisibili fili.

Non si potrebbe fraintendere più malamente la tragedia greca ed il sentimento greco della vita. È già sbagliato, e denuncia scarsa dimestichezza con la grecità, dire e ridire, come si fa, che la sofferenza costituisce l'oggetto della tragedia greca. Per Aristotele la tragedia non è imitazione di una sofferenza, ma di una πρᾶξις. Questa parola, in verità, ha in greco un significato diverso dalla nostra « azione », giacché, a differenza di δρᾶμα non si riferisce all'azione esteriore, ma all'intimo comportamento dell'uomo. Perciò essa può effettivamente

---

[35] Per i capoversi seguenti si consulti il mio libro sulla tragedia (valersi anche dell'indice analitico); in particolare su Oreste: I, p. 114; su Edipo e Antigone (specialm. per i vv. 875 e 817 ss.): I, pp. 223, 198 ss.

includere anche una sofferenza, ma non in quanto pura passività. Un cane preso a bastonate non è una figura tragica. Si tratta di vedere come l'uomo sopporta la sofferenza, quale atteggiamento assume, dal punto di vista spirituale, di fronte ad essa. Prometeo incatenato alla rupe del Caucaso è condannato, materialmente, all'inazione: ma quel suo indomabile orgoglio di Titano, con cui dichiara guerra e scaglia minacce contro il signore dell'universo, è πρᾶξις, è, in senso greco, attività al più alto grado. E si esaurisce forse nella sofferenza il carattere e la tragicità di Clitemestra, la demoniaca femmina dal cuore virile che, dopo avere preparato per lungo tempo l'assassinio dello sposo, lo porta a compimento con spregiudicata risolutezza? Neppure l'Oreste eschileo è un trastullo nelle mani di una potenza superiore. Nelle *Coefore* egli stesso sostiene apertamente che, anche senza l'ingiunzione di Apollo, dovrebbe compiere la vendetta del padre, e il grande canto alterno tra lui, la sorella e il coro, che occupa tutta la parte centrale della tragedia, assolve, sotto l'aspetto artistico, alla funzione di confermare l'eroe nella decisione ch'egli ha preso per conto suo. Alla tragedia eschilea appartiene sì l'agire come il patire. « Chi agisce, patisce »: ecco l'idea fondamentale che essa inculca. La sua anima non è il patire in sé, ma l'intimo nesso fra il patire e l'agire.

Ciò basta a chiarire quanto sia errato caratterizzare la tragedia greca come « tragedia del fato ». I moderni trovano il personaggio tipo di questa tragedia in Edipo. L'orrenda storia di un uomo che, senza saperlo né volerlo, viola le più elementari leggi morali e naturali uccidendo il padre e sposando la madre, dev'essere nata verso l'ottavo secolo, e chi la narrò per primo fu certamente ripieno dell'orrore che nasce al vedere come l'uomo, anche senza essere soggettivamente colpevole, possa venir travolto dalle circostanze fino a compiere atti che richie-

dono una terribile riparazione e vanno espiati. Ma Sofocle, scrivendo la tragedia, relegò nell'antefatto la vicenda esteriore: non certo per fare sfoggio della sua arte di drammaturgo consumato in una « analisi tragica », ma perché per lui la tragedia di Edipo non risiedeva negli avvenimenti nel corso dei quali l'eroe era rimasto del tutto passivo, ma cominciava solo dal momento in cui aveva preso posizione, in quanto uomo che liberamente agisce, di fronte al suo destino. La tragedia di Edipo consiste in questo, che, a chi fu il più saggio fra tutti gli uomini, l'intelligenza non servì ad altro che a precipitarlo da sola nella sventura. È vero che, quando fa di tutto per scoprire l'assassino di Laio, egli obbedisce ad Apollo, ma non c'è momento in cui noi non avvertiamo che egli agisce in quanto uomo libero e provvido sovrano del suo paese; e quando, concepito ormai il tremendo sospetto di essere lui il responsabile, non ha pace finché non ha ottenuto luce piena, la nostra mente corre all'eroe dello *Hildebrandslied*, che vuol raggiungere anch'egli la piena certezza prima di impegnare col proprio figlio il combattimento cui è costretto dalla sua parola di soldato. Ma appena ha visto chiaro nella realtà, Edipo compie l'espiazione esclusivamente in base ad una decisione sua. Nessun dio, nessun uomo lo costringe. Dèi e uomini avrebbero soltanto preteso che lasciasse il paese per non contaminare il suolo della patria col suo delitto. La sua propria sensibilità, l'orrore che prova di se stesso per aver violato le più sacre leggi della natura, il desiderio di non vedere né udire più nulla, sono, come dice egli stesso, i motivi che lo spingono a distruggere l'organo che lo collega al mondo esterno, ad accecarsi. E se lo spettacolo di quel volto inondato di sangue può riuscirci altrettanto ripugnante che le stesse colpe di Edipo, ci placa però l'intima sua grandezza, il libero atto con cui egli si assoggetta all'espiazione e riconosce l'inviolabilità

e la santità delle leggi eterne, ma con cui nello stesso tempo foggia da sé la sua vita e si mostra superiore al destino.

E Antigone? « Eterna gloria ti dà la morte. Tu non hai ceduto alla malattia, non sei caduta sotto un colpo di spada. No, seguendo la legge che nasce dal tuo intimo, tu, unica, scendi viva all'Ade » : così la conforta il coro[36], e l'eroina stessa respinge con forza Ismene, quando questa, cambiando atteggiamento, vuol condividere le conseguenze del suo gesto. Non un decreto del fato, non una costrizione umana ha spinto Antigone a questo gesto, ma solo il suo cuore, l'amore per il fratello, il sentimento religioso. E se per questo soggiace alla morte, rivela – al pari dell'eroe germanico – la propria grandezza precisamente nell'affrontarla ad occhi aperti, conservando la libertà dell'agire, e nel trionfare su quel destino che, materialmente, la stritola.

Lo stesso sentimento della vita si esprime già anche dalla trilogia tebana di Eschilo. Sulla casa dei Labdacidi grava, come su quella degli Atridi, una maledizione. Ma nemmeno questa implica il cieco dominio di un fato che tolga all'uomo libertà e responsabilità. Sarebbe ancor meno lecito un richiamo al dio iroso dell'Antico Testamento, che colpisce nei figli, sino alla terza e alla quarta generazione, i peccati dei padri. Anche qui il Greco muove dall'uomo e da ciò che naturalmente lo condiziona: dal concetto che l'uomo appartiene ad una stirpe e questa costituisce una unità che, sovrapposta ai singoli membri, come tale agisce unitariamente e porta la responsabilità delle sue azioni, anche se nell'ambito della stirpe cambiano le generazioni e gli individui. È sempre la stessa stirpe dei Labdacidi che, in seguito alla condotta adottata da Laio indipendentemente da ogni intervento

---

36 [Sofocle, *Ant.* 817 ss. – *N. d. T.*].

estraneo, si è gravata d'una colpa e la espia attraverso l'eroismo di suo nipote, frutto anch'esso di una libera scelta.

Il responso dato a Laio in origine può aver suonato così: « Tu cadrai per mano di tuo figlio », o forse, in quella forma ipotetica che troviamo usata nell'*Odissea* per i decreti del destino, così: « Se tu generi un figlio, egli ti ucciderà ». Eschilo trasforma un oracolo così concepito in un avvertimento, del tipo di quello che nell'*Odissea* gli dèi fanno pervenire ad Egisto: il monito che non generi un figlio, per non mettere in pericolo la città (qui si avverte il sentimento dello stato caratteristico della nuova età). Ma Laio, come Egisto, seguì « il suo incauto istinto e generò da sé il suo fato », che da allora seguì il suo corso. Ma quando, nella tragedia che ci è rimasta, si svolge l'ultima fase di questo destino, fase che porta all'annientamento della dinastia, noi avvertiamo sì, al pari di Eteocle stesso, l'orrore della maledizione paterna gravante sui figli, ed Eteocle sa bene che « a quel che il destino ti ha assegnato non sfuggi »; ma ciò non gli impedisce un solo istante di adempiere, da quell'uomo libero ch'egli è, al suo dovere. Sovrano cosciente della sua responsabilità, egli prende tutte le misure per la difesa della città, compresa quella che lo porta ad affrontare in duello il condottiero dell'esercito nemico: suo fratello. Eteocle sa quanto questa lotta sia contraria a natura, sente il peso della maledizione paterna, ma non esita un istante a fare ciò che l'onore e il dovere verso la patria gli impongono. Le fanciulle che compongono il coro lo scongiurano, in una scena grandiosa, di evitare il duello. Invano. Eteocle resta fermo in quella decisione che ha liberamente preso e padroneggia così non solo il destino suo, ma anche quello della patria. « È salva la città, sono morti i figli del re », annunzia il messo. Con la morte liberamente scelta Eteocle ha espiato la colpa del suo avo e col sacrificio della stirpe e

della propria vita ha stornato la rovina dalla sua Tebe[37].

La tensione fra la volontà dell'uomo e il destino è il tratto fondamentale della tragedia greca. Ma l'uomo non è consegnato impotente nelle mani del destino, bensì porta nel suo intimo la libertà ed una forza che, attraverso l'azione morale, lo solleva al di sopra del destino fuori di lui.

Il convincimento che l'uomo determina da sé, di propria volontà, il suo destino, il quale poi seguirà forzatamente il suo corso, ha dischiuso ad Eschilo anche la comprensione del destino di Agamennone. In piena libertà egli si decide per la spedizione contro Troia; ma, col mettersi a capo dell'esercito, assume di fronte a questo degli obblighi che limitano la sua libertà d'azione. Quando Calcante chiede, nell'interesse dei Greci, il sacrificio di Ifigenia, Agamennone « si piega sotto il giogo della necessità »[38] e consegna la figlia alla morte. Con questo però ferisce tanto profondamente Clitemestra nel suo cuore di madre da alienarsi l'affetto della sposa, e così prepara il terreno per l'infedeltà di lei e per il piano criminale di cui, nella pienezza del successo, cadrà miseramente vittima. Agamennone sperimenta l'eterna legge del « chi agisce, patisce »: e beato colui che sa « trovare ammaestramento nel dolore »[39].

« Chi agisce, patisce »: la verità di questa massima

---

[37] Eschilo, *Sept.* 750, 281, 804. Cfr. M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 80 ss.

[38] Eschilo, *Agam.* 218.

[39] Eschilo, *Agam.* 177 [Il passo eschileo completo è: τὸν (Zeus) φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσαντα, τῷ πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν. Quanto alla massima « chi agisce, patisce », citata ancora più volte dall'A., corrisponde all'antichissimo proverbio greco (δράσαντι παθεῖν) riportato da Eschilo in *Choeph.* 313 e ripreso in altra forma dal poeta in molti altri passi (*Agam.* 1527, *Pers.* 813 s., fr. 456 Nauck², ecc.). – *N. d. T.*].

dovrà riconoscerla anche Clitemestra. Quando il coro, dopo che il misfatto è stato commesso, accenna all'inevitabile punizione, Clitemestra vorrebbe respingere da sé la colpa, proprio come Agamennone nell'*Iliade*, riversandola non su Ate, ma sul genio malefico della casa, che aveva già spinto Tieste, in una feroce brama di vendetta, ad imbandire al fratello le carni dei figli:

> Non mio, quale tu affermi, fu l'eccidio;
> ch'io la sposa non sono di Agamennone!
> No; della sposa sua prese la forma
> l'antico inesorabile
> vendicatore demone
> d'Atreo, che al suo fratello offerse orribile
> banchetto delle carni dei suoi figli.
> E in olocausto or porse queste vittime,
> immolando a vendetta di quei pargoli
> un guerriero esultante del trionfo!

Ma il coro risponde seccamente:

> Chi attesterà per te, qual testimonio
> che innocente tu sei di tal delitto?[40]

Il demone della casa può essere un cooperatore, ma responsabile rimane l'uomo.

Della credenza nel demone, che accompagna durante tutta la vita l'uomo, il singolo o la stirpe, e ne determina il destino, ci occuperemo ancora in seguito. Nel quadro di tale credenza si presentava spontaneo il pensiero che il genio malefico agisse sull'uomo anche interiormente e potesse, come l'Ate omerica, accecare i suoi sensi e tra-

---

[40] Eschilo, *Agam.* 1497 ss. [trad. E. Bignone]. Cfr. M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 102 ss.

viarlo. Tanto più degna di nota è la risolutezza o piuttosto la foga con cui Eschilo fa respingere dal coro il tentativo di difesa di Clitemestra. Il senso morale esige che l'uomo non venga alleggerito in nessun caso della responsabilità connessa alle sue azioni. Se il poeta parla del concorso del demone e presuppone una cooperazione di questo e del colpevole, non si tratta di nulla più che d'un espediente, e già un contemporaneo più anziano di Eschilo, Eraclito, aveva elaborato una soluzione più radicale, trasferendo il demone nel petto stesso dell'uomo: « L'*ethos* – il " carattere " – è il demone dell'uomo »[41]. Ma allora è anche l'uomo stesso colui che determina la propria vita: « Nel tuo petto sono le stelle del destino ».

Ma il passo decisivo lo compì solamente Socrate, richiamando l'uomo in tutto e per tutto alla sua interiorità, la quale non solo decide, libera e pienamente responsabile, come suprema istanza in tutti i problemi della vita, ma cela in sé anche i più alti valori, anzi i soli veri valori della vita, tali da garantire all'uomo la felicità in ogni possibile situazione. Già i tragici, nella loro interpretazione del divenire, si erano lasciati guidare dalla convinzione, tipicamente greca, che l'uomo possieda nel suo intimo delle forze che lo mettono in grado di padroneggiare il suo destino. Socrate trovò la giustificazione razionale di questo sentimento e diede all'uomo la superiorità e l'indipendenza di fronte al mondo esterno: in tal modo gli assicurava la libertà interiore e la capacità di autodeterminarsi, lo rendeva padrone del proprio destino.

Il popolo continuò a credere nei dèmoni che operano dall'esterno e portano all'uomo il bene o il male, ma non si lasciò fuorviare da essi, nella sua volontà di vivere e nella coscienza della sua autonomia, più di quanto fosse irretito dalla credenza in un inesorabile destino impe-

---

[41] Eraclito, B 119 Diels.

rante sulla vita. Platone ricorda una volta di passaggio la comune opinione che alla *heimarmene* nessun uomo possa sfuggire, ma scarta implicitamente questa « sapienza da donnicciole »[42]. Egli ha infatti appreso da Socrate che il destino, in quanto esterno a noi, non ha alcuna importanza e che l'uomo può in ogni caso divenire felice, pur che segua esclusivamente la voce che gli parla dentro e la sua intima natura. Allora non c'è destino che possa aver presa su di lui.

Un solo dubbio poteva affiorare qui: non si manifesta proprio in questa natura che l'uomo porta con sé dalla nascita il significato della potenza del destino? L'uomo ha già in sé la sua essenza individuale nel momento in cui entra nella vita: questa essenza non si sottrae dunque alla sua volontà e al suo intervento?

La difficoltà insita in tale obiezione fu colta in tutta la sua portata da Platone e lo tenne tanto più occupato in quanto ad essa era collegato il problema della misura in cui l'uomo può essere considerato responsabile della sua natura individuale e del suo carattere. Platone si rendeva conto come tale problema non ammettesse una soluzione rigorosamente scientifica. Tuttavia, sotto il velo del mito, alla fine della sua opera principale, tentò di dare, alle gravi questioni che affioravano a tale proposito, una risposta che bastasse almeno al bisogno di credere.

La via da seguire gli fu indicata dalla teoria religiosa della metempsicosi, che aveva trovato presso gli Orfici e i Pitagorici; su quella via la fantasia poetica poté avere il sopravvento e costruire la sua visione: prima che dalla dimora eterna ridiscenda nell'esistenza terrena, all'anima è concesso di scegliersi da sola il destino che avrà in vita. Essa lo fa in base alle esperienze ed alle convinzioni che s'è formata nella precedente esistenza terrena. Molte ani-

[42] Platone, *Gorg.* 512e.

me, nella scelta, cadono in errore, però in ogni caso la decisione è libera: « Non un demone avrà in sorte voi, ma voi sceglierete il vostro demone. La responsabilità è di chi sceglie, non di Dio »[43]. Così viene addossata all'uomo anche la responsabilità del suo carattere individuale.

Nel suo sistema etico Aristotele ha trattato esaurientemente il problema della misura in cui la libera decisione morale dell'uomo venga limitata sia da costrizioni esterne sia da influenze interne come l'ignoranza o lo scatenarsi delle passioni, e della misura, pertanto, in cui da un punto di vista morale e giuridico si possano imputare all'uomo le sue azioni. Ma anche per Aristotele è intuitivo che l'uomo determina autonomamente la sua vita, e la questione fondamentale, se l'atto del volere è libero o condizionato, non l'ha posta nemmeno lui[44]. Tale questione si configurò come un vero problema soltanto nell'età ellenistica, quando un sentimento della vita nuovo e straniero influiva ormai sul pensiero greco.

L'ateniese Epicuro considerava la libertà del volere un dato dell'esperienza così inoppugnabile che lo utilizzò persino nella sua spiegazione del mondo della natura, fondata sull'atomismo. Tale teoria presentava una difficoltà nel fatto che, potendo gli atomi cadere nello spazio solo verticalmente, e quindi parallelamente tra loro, non si vedeva come potessero incontrarsi e riunirsi in aggregati maggiori, necessari alla formazione degli oggetti concreti. Epicuro credette di sfuggire a questa difficoltà traendo dall'esistenza del libero arbitrio nell'uomo la conclusione che gli atomi godono di una certa libertà di scostarsi dalla direzione stabilita dalla necessità meccanica. Ad Epicuro riusciva affatto incomprensibile come certi filosofi

---

[43] Platone, *Resp.* 617e. Cfr. J. STENZEL, *Platon der Erzieher*, Leipzig 1928, p. 179 ss.

[44] Aristotele, *Eth. Nic.* III 1-3.

potessero introdurre la dottrina della *heimarmene*: giacché, essendo inconciliabile con la libera decisione dell'uomo, essa eliminerebbe ogni forma di moralità ed equivarrebbe ad una tirannide assai più dura dell'impero degli dèi postulato dalla religione popolare, dato che almeno si pensava che quell'impero potesse essere mitigato mediante le preghiere e i sacrifici[45].

Questa polemica è diretta contro lo stoico Zenone, il primo filosofo che abbia chiaramente compreso in tutta la sua gravità e fatto oggetto di meditazione il problema del libero arbitrio.

Anche Zenone riconosceva senza riserve che, tolto all'uomo il libero arbitrio, lode e biasimo, premio e pena, educazione divengono parole prive di senso, e non è più possibile alcuna moralità. Ma nell'animo di Zenone a questo sentimento se ne intrecciava un altro, che egli evidentemente aveva portato con sé dalla sua patria semitica (era di pura razza fenicia, della città di Cizio in Cipro). Tutta la sua visione del mondo poggiava sulla fede in una divinità unica, lo Spirito o *Logos*, che, penetrando per tutto l'universo, regolerebbe ogni accadimento fin nei più piccoli particolari. Questa concezione egli ritrovava nella *heimarmene* greca, che però non intese come l'ordine universale e intelligente che tutto abbraccia e organizza, ma concepì come un rigido principio regolatore, in forza del quale un'unica grande catena di cause lega tutte le cose tra loro e fa di ogni singolo evento un momento del divenire universale, legato a tutti gli altri mediante un nesso causale ininterrotto. Già quanto abbiamo esposto va assai al di là dello stesso concetto di legge naturale in Democrito. Del tutto nuova, poi, e aliena dallo spirito greco, era l'estensione di questo concatenamento di cause alla

---

[45] Epicuro, fr. 281; *ep.* III 133; Lucrezio, II 277 ss. Cfr. C. Diano, in « Giornale critico della filosofia italiana » 1942, p. 1 ss.

vita interiore dell'uomo. Ogni pensiero, ogni sentimento, ogni azione per Zenone ha una causa determinata, che è a sua volta condizionata da un'altra ed è un elemento della serie universale delle cause. Perfino quando io muovo un mignolo, questo gesto trova la sua causa in un'occasione esterna o in un processo psichico.

Così emergeva la questione che rivestiva per l'etica un'importanza essenziale: in queste condizioni è ancora possibile parlare della libertà di decisione dell'uomo?

Zenone si rese perfettamente conto di questa difficoltà, e mentre per gli Elleni la libertà di decisione era qualcosa di intuitivo, tanto che non avvertivano, qui, l'esistenza di un vero problema, Zenone al contrario lo mise a fuoco con la massima precisione. Con la sua dottrina della *heimarmene* egli incontrò viva opposizione non solo presso Epicuro, ma presso ogni buon Greco, e il contrasto continuò poi, in innumerevoli opere, fino al tramonto della cultura classica ed anche oltre[46].

Non ci è stata tramandata la soluzione che del problema dava Zenone; ma fu certamente nello spirito di lui che Crisippo distinse, per giungere ad una conclusione, due ordini di cause. Se uno ruba una somma di danaro, il danaro è la causa occasionale del suo operato, ma non può essere la causa determinante, perché altri uomini resistono alla tentazione. Il ladro ruba solo se accoglie nel suo intimo l'idea che il danaro sia incondizionatamente desiderabile: solo così si arriva al desiderio e all'azione. Dobbiamo dunque distinguere due cause: l'una, che proviene dall'esterno, dà solo la spinta, fornisce lo stimolo esteriore; ciò che decide è soltanto l'atteggiamento interiore, e qui l'uomo, al contrario dell'animale, è libero.

---

[46] *Stoicorum veterum fragmenta*, a cura di H. v. ARNIM, II 974 ss. Cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948; W. GUNDEL, *Heimarmene*, in Pauly-Wissowa VII. 2, col. 2622 ss.

Esso, per vero, dipenderà anche da questo, se il *logos* dell'uomo, su cui poggia la sua forza morale, sia abbastanza robusto per difendersi da una rappresentazione allettante; e ciò dipende, nella fattispecie, dalla disposizione psichica, a sua volta determinata da cause svariate, come il temperamento e l'educazione. Ma lo stoico si attiene fondamentalmente alla tesi che l'uomo ha il dovere e la capacità di conquistarsi, con la propria azione morale, tale forza, la quale è peraltro il suo bene più grande, poiché non solo gli assicura la libertà di decisione nel caso singolo, ma soprattutto lo mette in grado di assumere un appropriato atteggiamento spirituale di fronte alle cose del mondo. Quella forza gli dà l'indipendenza dal destino, la capacità di autodeterminarsi e la libertà interiore che non si piega a costrizione alcuna. Certo l'uomo non può mutare in nulla il corso esteriore degli avvenimenti; ma ciò non significa per lo stoico una passiva rassegnazione, sibbene la lieta sottomissione al volere divino. La sua fede religiosa consiste infatti nel credere che la *heimarmene*, con le sue rigide leggi, non è un cieco, grave, ostile destino, ma coincide con la provvidenza divina, la quale, anche nei riguardi dell'individuo, regola tutto nel migliore dei modi. Così anche lo stoico perviene a quell'armonia tra volere e dovere, tra impulso personale e destino, che è tipico dell'eroe germanico, il quale peraltro non lo attinge al sentimento religioso, ma ad un eroismo tutto umano. Lo stoico non combatte contro il destino, ma vede in esso i clementi decreti della divinità, che vuole il meglio anche per lui, e s'abbandona lieto, mosso da un intimo convincimento, a quella guida. Al destino non si può sfuggire, ma: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt.* Lo stolto somiglia al cane che, legato ad un carro, si siede sulle zampe posteriori, abbaia e tuttavia viene trascinato avanti; il saggio è come l'altro cane che, senza recalcitrare, corre contento insieme al carro.

Zenone portò con sé dalla sua terra d'oriente la fede in una rigida *heimarmene* (e noi pensiamo al fatalismo degli Arabi); ma il suo pensiero era a tal punto compenetrato dallo spirito ellenico, che si mantenne vivo in lui il sentimento che, per i Greci, fu fondamentale: la fede nella libertà di decisione e nell'autodeterminazione dell'uomo; e proprio in questa fede lo stoico scorge il fondamento non solo della sua indipendenza, ma anche della *eudaimonia*. Lo schiavo Epitteto non si stancherà di ripetere con esultanza: « Io sono libero, poiché porto in me stesso i veri valori e perciò posso respingere ogni rappresentazione che mi vorrebbe rendere dipendente dalle cose esterne. Io non ho bisogno di queste cose e quindi non cerco nemmeno di ingraziarmi né temo alcun uomo. Dio solo riconosco signore al disopra di me; del resto nessun altro al mondo ».

Come giudichiamo noi la soluzione data dagli stoici al problema del libero arbitrio, è un'altra questione. Ciò che qui ci preme di assodare è che il sentimento che i Greci ebbero dell'autonomia dell'uomo e della sua capacità di decidere liberamente si dimostrò così forte che non poté essere scosso nemmeno dalla credenza nell'inviolabile *heimarmene*. L'antico sentimento fu colpito in modo molto più grave quando penetrò dall'oriente la religione astrale babilonese, la fede nella potenza dei pianeti, che, con le loro congiunzioni, influiscono fin dalla nascita sul futuro destino dell'uomo e continuano poi a determinarlo per tutta la durata della vita. Anche il governo del destino da parte dei pianeti venne indicato col nome di *heimarmene*, ma questa *heimarmene* ebbe un carattere completamente diverso da quella stoica. Se l'uomo si poteva affidare pieno di speranza al fato stoico, perché esso era ad un tempo la clemente provvidenza divina, dall'altra parte la credenza nelle inquietanti, imprevedibili, inafferrabili potenze astrali, cui l'uomo si trovava abban-

donato senza difesa, gravò nella tarda antichità come un incubo sulle coscienze, e la vita religiosa fu per lungo tempo caratterizzata dal desiderio di liberarsi dal dominio di quelle potenze. Né c'è da stupirsi se comparvero numerosi profeti e sacerdoti a promettere di liberare gli uomini dalle potenze tenebrose per mezzo di misteri, pratiche magiche, riti sacramentali, oppure, nell'ambito della conoscenza, attraverso una *gnosis* che avrebbe dovuto portare all'immediata unione con dio. Ma, per le persone fornite di cultura, il mezzo migliore onde concedere quiete e pace all'anima si rivelò la dottrina secondo cui questa *heimarmene* riguardava solo il mondo materiale e i fatti fisici, mentre lo spirito s'innalza al disopra di essa e segue libero le sue proprie leggi. Era un resto del modo di sentire proprio dell'antica Grecia, il quale si ridestava un'ultima volta, ribellandosi al fatalismo orientale.

Capitolo Terzo

L'UOMO E LA DIVINITÀ[1]

Tra gli dèi ellenici, anche tra i maggiori, non sono pochi quelli che portano nomi non greci; i Greci cercarono di spiegarli per mezzo della loro lingua, il che condusse alla formazione di un buon numero di miti. In tal modo è sorta la leggenda di Afrodite nata dalla spuma, sorta dal mare; ma proprio di Afrodite ancora Erodoto sapeva che era venuta dall'oriente – da Ascalona, egli pensava[2] –, mentre nell'epiteto di Cipride si conserva il ricordo che la dea, inizialmente, era stata venerata nell'avamposto orientale del mondo greco. Ares era considerato tracio dai Greci stessi. Perfino il nome di Atena resiste a tutti i tentativi di spiegazione nell'ambito del greco: esso appartenne in origine ad una dea poliade venerata dalla popolazione preellenica. Quanto ad Apollo, il suo inno cultuale proclamava che il dio si era trasferito a Delfi dall'oriente, ed è pressoché certo che egli, al pari della sorella Artemide e della madre Latona, abbia avuto la sua patria nell'Asia Minore.

---

[1] Oltre alle opere del v. Wilamowitz, dell'Otto e del Nilsson citate a p. 29 n. 1 e alla *Psyche* del Rohde, cfr. O. Kern, *Die Religion der Griechen*, 3 voll., Berlin 1926-38 e, tra le monografie, H. Herter, *Die Götter der Griechen*, « Bonner Kriegsvorträge », Heft 57, Bonn 1941; inoltre: B. Snell, *Entd. d. Geistes*, p. 38 ss. [trad. it. p. 49 ss.]; W. Schadewaldt, *Von Homers* ecc., p. 242 ss.

[2] Erodoto, I 105.

I Greci invasori sottomettevano bensì la popolazione indigena, prendendo possesso dei campi e delle abitazioni, ma il suolo del paese conquistato seguitava ad appartenere agli dèi del luogo, e i nuovi venuti avevano tutte le ragioni di stabilire buoni rapporti con essi e di onorarli come avevano fatto i loro predecessori. Spesso non ci furono cambiamenti nella sede del culto. Ancora in età tarda ad Olimpia, per l'equinozio di primavera (una festività peraltro inconsueta ai Greci), sul colle sacro a Kronos si offrivano sacrifici a questa divinità preellenica. Giù, ai piedi dell'altura, si insediò il nuovo dio, Zeus, che ad Olimpia fu onorato come figlio di Kronos, mentre altrove si favoleggiava delle aspre lotte in cui egli aveva domato questo e gli altri antichi dèi, i Titani. Il luogo restò sacro anche quando gli dèi ellenici dovettero a loro volta cedere davanti a un altro Dio: tra le rovine degli antichi templi s'annidò infatti una chiesa cristiana[3]. Insieme ai nomi degli dèi e al loro culto penetrarono nella fede dei Greci anche non poche concezioni religiose. In più casi i Greci stessi portarono con sé divinità simili a quelle autoctone, sì che la fusione poté aver luogo con facilità. Ma è altrettanto sicuro che i nuovi dèi accolti dagli invasori dovettero adeguarsi al loro proprio modo di sentire: Atena e Apollo divennero dèi schiettamente ellenici, tali da non lasciar trapelare quasi più nulla della loro origine.

Naturalmente gli immigrati continuarono a venerare gli dèi della loro stirpe, ma anche questi dovettero adattarsi alle mutate condizioni. Posidone, originariamente un possente dio delle profondità sotterranee, diviene ora il signore del mare, che sconvolge le onde col suo tridente.

I primi sviluppi della religione greca per noi sono avvolti nelle tenebre. Veramente, per le credenze della

---

[3] Cfr. M. Pohlenz, *Kronos*, in Pauly-Wissowa, XI. 2, col. 1982 ss.

popolazione prellenica, per la religione « minoica », come noi la chiamiamo dal leggendario signore di Creta, le arti figurative ci forniscono oggi numerose testimonianze, ma si tratta di un « libro illustrato senza testo », che non ci consente di scrutare l'anima dei credenti. Quanto alla religione ellenica primitiva siamo ridotti ad un lavoro di pure induzioni, e anche gli studiosi che, come il Nilsson ed il Wilamowitz, hanno tentato di sceverare gli elementi originariamente ellenici da quelli non ellenici non si nascondono che molte incertezze sussistono in questo campo. Rileveremo pertanto solo pochi fatti.

Nella religione minoica c'è un tratto caratteristico: il forte rilievo dato all'elemento femminile, laddove la religione ellenica conosce bensì anche delle divinità femminili, ma reca un'impronta prevalentemente maschile. A Creta troviamo inoltre un fanciullo divino, che i Greci interpretarono come Zeus infante, mentre nel loro proprio culto si raffiguravano gli dèi esclusivamente come esseri nel pieno della maturità e tutt'al più nel gioco della fantasia poetica narravano le imprese spassose di quel bricconcello di Hermes (anche Dioniso bambino sbranato dai Titani non è originariamente greco). A Zeus infante fa riscontro la tomba di Zeus, che veniva del pari mostrata a Creta. Sembra che qui la nascita e la morte del dio rispecchiassero l'eterno rinnovarsi della vegetazione, in una forma che nell'Ellade troviamo solo in culti tratti dal mondo pregreco.

Dalla religione della popolazione primitiva si potrebbero far derivare anche certi dettagli orripilanti: per esempio la credenza negli spiriti della vendetta, che come vampiri succhiano il sangue dalle vene dell'assassino[4], oppure il ceffo digrignante della Gorgone, che dovette essere completamente trasformata dal senso greco del bello

[4] Eschilo, *Eum.* 302.

prima di poter incantare, sotto l'aspetto di Medusa, l'occhio di Goethe.

Invece altre concezioni, che più tardi furono superate, potranno risalire alla religione greca primitiva. In Omero Hera ed Atena sono costantemente chiamate βοῶπις e γλαυκῶπις: la dea « dagli occhi di vacca » e la dea « dagli occhi di civetta ». Non si vuol negare la possibilità che il grande occhio della vacca, col suo tranquillo splendore, abbia mosso la fantasia a rappresentarsi in maniera analoga l'occhio della dea, tanto più che nella forza primitiva del toro si credeva volentieri di scorgere la manifestazione sensibile di una divinità maschile. E chi ha avuto occasione di osservare da vicino una civetta nell'oscurità della notte, non dimenticherà facilmente l'effetto affascinatore del suo occhio fulgido e sfavillante. Eppure non pochi elementi suggeriscono che questi epiteti, in origine, avessero un significato diverso. A Salamina, prima che s'iniziasse la battaglia, gli Ateniesi acquistarono piena fiducia nella vittoria quando videro una civetta volare sulla destra delle loro navi[5]: indubbiamente, in quella occasione, essi non credettero di vedere soltanto l'uccello sacro ad Atena, ma la dea stessa, che voleva assistere il suo popolo nell'ora del supremo cimento. Anche in Omero Atena, a significare che assisterà Odisseo nella lotta contro i proci, preso l'aspetto di una rondine, si posa sulla trave del tetto[6], e un'altra volta appare insieme ad Apollo sotto forma di avvoltoio[7]. Ci si raffigurava le divinità fluviali, ed anche Dioniso, come tori possenti; inoltre, se gli adoratori di un dio si camuffavano da orsi o da altri animali, per ciò stesso attribuivano evidentemente una figura analoga al loro dio. Queste manifestazioni non

---

[5] Plutarco, *Them.* 12; Aristofane, *Vesp.* 1086.
[6] χ 240.
[7] H 59.

sono da interpretare nel senso che gli animali stessi ricevessero un culto; piuttosto, il dio, di per sé invisibile, quando vuole apparire agli uomini, assume l'aspetto tanto di un uccello o di un altro animale quanto d'un uomo. Così i Greci poterono un tempo raffigurarsi anche Hera in forma di vacca, allo stesso modo in cui riconoscevano nel toro la divinità maschile. A Creta, invece, non s'è trovato un solo idolo in forma di vacca e, sebbene assumano qualche volta forma d'uccello, gli dèi in generale vengono rappresentati come uomini. Sarà quindi preferibile pensare a un elemento greco originario.

Nel complesso, in questo campo, sussistono molte incertezze; ma, per il nostro scopo specifico, ciò non costituisce un danno grave. A noi infatti interessa essenzialmente l'epoca in cui lo spirito greco si è pienamente dispiegato anche nella sfera della religione, e ciò accade solo in età storica, dopo l'insediamento nelle regioni del Mediterraneo; ed anche lì passò molto tempo prima che la religiosità ellenica ricevesse un'impronta inconfondibile.

Le stirpi greche abitavano già da secoli la nuova patria e le loro concezioni religiose originarie avevano avuto il tempo di amalgamarsi con quelle della popolazione autoctona, quando accadde un fatto destinato a provocare un'altra trasformazione. Da una nuova ondata di Greci invasori gli immigrati più antichi furono sospinti di là dal mare, nell'Asia Minore. Li accolse un paesaggio sconosciuto; la pratica della navigazione allargò il loro orizzonte intellettuale; nelle nuove sedi vennero a immediato contatto con le antiche civiltà dell'oriente e con il loro mondo religioso già rigorosamente definito. Le nuove impressioni svegliarono lo spirito d'iniziativa in sede pratica. ma determinarono del pari un meraviglioso sviluppo spirituale e, in particolare, la fioritura di una poesia che maturò il suo più bel frutto nell'*epos* omerico. Oggetto

del canto furono le gesta degli eroi, ma ad esse si connettevano strettamente i miti relativi agli dèi. I Greci non conobbero profeti e sacerdoti come maestri ed educatori religiosi del popolo: presero il loro posto i grandi poeti, tanto più portati ad agire sulle folle in maniera creativa, in quanto nel territorio di recente colonizzato, non esistendo antiche tombe d'eroi né luoghi consacrati, cadevano i vincoli della tradizione. Quanto essi, traendolo dalla loro moderna sensibilità religiosa, presentavano avvolto nello splendore della forma poetica, attirava irresistibilmente gli animi nel suo incanto, era accolto come un frutto della divina ispirazione delle Muse e, grazie alla diffusione dei canti, agì ben presto in misura sempre crescente anche sulle concezioni religiose della madrepatria. Soprattutto per il tramite della poesia omerica la credenza nelle divinità olimpie divenne la religione dell'intero popolo greco e, in tal modo, ne determinò la forma valida per l'avvenire.

Per i nostri classici l'*Iliade* e l'*Odissea* erano i documenti più autentici della religione greca. Poi, poco alla volta, la scienza si liberò dal culto esclusivo della tradizione letteraria e riconobbe l'importanza del culto e del mito per la comprensione della fede popolare. Oggi si è spesso inclini a vedere nell'*epos* soltanto la poesia, che adopera l'« apparato divino » come uno strumento della sua tecnica, senza rispecchiare la religione vivente. Ma, quantunque sia palese che solo il culto e il mito ci mettono in immediato contatto con l'anima del popolo, tuttavia anche ciò che degli dèi dice il poeta affonda pur sempre le sue radici nel complesso di concezioni proprie del popolo. E se nei poemi omerici, come forse in nessun altro monumento letterario, l'uomo sa di essere momento per momento nel più stretto rapporto col mondo divino e se ne sente circondato e guidato, ciò vuol dire che quei poemi sono penetrati da una fede vivente.

Questa religione omerica contiene senza dubbio molti elementi che ci stupiscono. Né occorre pensare alla farsesca storia di Efesto che sorprende la moglie Afrodite in flagrante adulterio con Ares. Non proviamo forse un senso di ripugnanza quando Zeus abbandona la devota e prediletta città di Troia alla mercé di Hera, che della città è inimicissima, a patto che, all'occorrenza, egli possa a sua volta distruggere una città cara alla consorte? E poi quando manda sulla terra Atena perché induca Pandaro a scagliare quella freccia che sancirà la rottura della tregua, rendendo impossibile la riconciliazione dei contendenti? Non son tutte pure fantasie del poeta, il quale abusa dei personaggi divini per un gioco indegno? Eppure anche il popolo aveva non poco da raccontare intorno agli adultèri degli dèi, e Hermes, come dio dei ladri, mentre è ignorato dall'*epos* cavalleresco, ha un posto di rilievo nelle credenze dei ceti inferiori.

Ma come potevano credere i Greci in dèi siffatti? E che significato avevano questi dèi per i Greci?

Se vogliamo rispondere a questa domanda, dobbiamo (ed è un'esigenza a buon diritto avanzata particolarmente da Walter F. Otto) chiarire un punto: noi, fin dalla fanciullezza, ci troviamo tutti sotto l'influsso d'una determinata elaborazione del sentimento religioso, la concezione cristiana della divinità, e se l'assumiamo a criterio assoluto di valutazione della religione, corriamo il rischio di non comprendere un'altra religione, la quale per avventura sia conformata in un modo affatto diverso. In ogni caso dobbiamo cercare di immedesimarci nel pensiero di un popolo, prima di enunciare giudizi sulla sua religione.

La religione cristiana, come quella mosaica, poggia sull'idea che il nostro mondo debba avere una causa, un autore personale che lo ha creato dal nulla. Ne consegue che questo Dio non può aver sede nel mondo stesso, per quanto difficile possa riuscire alla persona semplice libe-

rarsi da questa dimensione; Dio può essere pensato solo al di là del mondo, in una irraggiungibile lontananza: può essere pensato solo come trascendente. Come il cielo e la terra, Dio ha creato anche l'uomo. Questi deve a Dio tutta la sua esistenza, su di lui fa assegnamento per la propria conservazione ed è perciò con lui in un rapporto di assoluta dipendenza: « servo di Jahvè » è nell'Antico Testamento il titolo d'onore dell'uomo pio. La conoscenza di Dio l'uomo l'attinge dalla rivelazione, e Dio gli ha anche insegnato che cosa deve fare e che cosa deve evitare, fissando col Decalogo ciò che è bene e ciò che è male, le leggi della morale. Ogni azione immorale è pertanto disobbedienza a Dio, è peccato. Dalla consapevolezza di non osservare pienamente questi comandamenti di Dio nasce nell'uomo il tormento interiore, il desiderio di essere in pace con Dio, la brama della redenzione. La religione cristiana ha bisogno dell'organizzazione ecclesiastica, ma per sua natura è cosa che riguarda personalmente il cuore del singolo uomo. Iddio stesso sta, sì, al disopra dei singoli comandamenti, ma non può essere concepito che come potenza morale. E se la fede ingenua dell'Antico Testamento gli attribuiva ancora qualche tratto umano, egli per Gesù è la somma della perfezione morale: « Siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli ».

Tutto è diverso nella religione greca. Per i Greci, come per gli antichi Germani, il nulla è qualcosa d'inconcepibile; perciò anche la loro matematica ignora lo zero. « Dal non-esistente non può nascere nulla, e nulla può sparire in un assoluto nulla »: è la dottrina fondamentale dei filosofi più diversi[8], i quali ne inferiscono che non possono darsi un nascere ed un morire in senso assoluto, ma si può avere solo un cangiamento delle cose singole attra-

[8] Cfr. in particolare Empedocle, B 8-12 Diels.

verso la mutata disposizione delle parti della materia. Quando il pensiero degli antichi Elleni si rifà alle origini dell'essere, analogamente a quello degli antichi Germani, non perviene al nulla e a un Dio creatore, ma ad uno spazio aperto, il caos, e ad una *rudis indigestaque moles*, la materia informe, che aspetta di essere organizzata. Ma a questo compito non provvede un dio operante dal di fuori; al contrario gli stessi dèi scaturiscono in qualche modo dalla materia, o più precisamente dalla terra in cui la materia si condensa. Anche l'uomo è nato così. Esiodo, di cui è nota la misoginia, narra bensì che la donna, a causa della quale si sarebbero abbattute sull'umanità tutte le sventure, fu creata da Zeus, ma secondo lui gli uomini preesistevano a questa creazione: traggono origine dalle Ninfe dei frassini, figlie della Terra[9], e quindi, in ultima analisi, sono venuti fuori da questa ed hanno comune con gli dèi l'origine[10]. Pindaro, nella sua arcaica religiosità, condivide tale credenza ed apre con queste parole la sesta *Nemea*: « Uno è il genere degli uomini e degli dèi, traiamo entrambi il respiro da una stessa madre; ma li distingue una forza affatto diversa ». Infinitamente superiori sono gli dèi, e perciò vengono spesso chiamati i « più forti », i κρείττονες; ma in questo comparativo è implicito il concetto che dèi e uomini non sono incommensurabili come Jahvè e Adamo. Gli dèi sono esseri eccelsi, e tuttavia vengono collocati entro i confini del mondo, e pur facendo assegnamento sul loro favore l'uomo non ha il senso di un'assoluta dipendenza. Egli rivolge lo sguardo agli dèi con pia venerazione, ma un innato istinto di libertà gli impedisce di chiamarsi loro servo; vuole essere autonomo nel pensiero e nell'azione, non si rimette ad una verità rivelata ma alla propria capacità di conoscere,

[9] Esiodo, *Opp.* 145, *Theog.* 187; cfr. *Theog.* 563.
[10] Esiodo, *Opp.* 108.

e non agisce come gli prescrive un dio ma come gli suggerisce la sua stessa natura umana. « Un'azione – insegna Platone nell'*Eutifrone* – non è buona in quanto dio di essa si compiace, ma in quanto è buona essa piace a dio ». Certo potrà darsi che l'uomo compia alcune azioni perché sa che sono desiderate da Dio e che assicurano il suo favore: darà assistenza al povero e al forestiero, che Zeus ha posto sotto la sua speciale protezione; ma egli fa ciò anche e soprattutto in forza di quel senso morale che porta nel cuore e che lo lega al prossimo. Il concetto di peccato in senso proprio, di un peccato cioè la cui essenza stia nel disobbedire a dio, è estraneo al Greco; la parola ἁμαρτία indica semplicemente la mancanza morale, e solo il Cristianesimo le ha dato un colorito religioso. Anche il sacrilegio che un uomo commette contro una singola divinità, per esempio con la sottrazione di proprietà del tempio, non è per sua natura diverso dal delitto commesso contro un altro uomo: è un'offesa alla giustizia che regola i nostri doveri verso gli altri, un'azione immorale, ma non una ribellione contro un comandamento divino. Perciò manca all'uomo greco il sentimento della contrizione di fronte a Dio; egli conosce sì il pentimento come desiderio d'emendarsi, come dispiacere per un'azione scorretta, ma ignora il tormento interiore che dal profondo invoca Dio e implora il perdono dei peccati. Giacché l'uomo ha da seguire la propria natura; in questa egli trova la forza per foggiare la propria vita, e dell'uso di tale forza egli è responsabile di fronte a se stesso. Gli dèi non hanno creato la morale, e vivono essi stessi in una loro propria sfera, a cui non sono senz'altro applicabili i nostri criteri morali.

Ma che cosa sono infine, in concreto, codesti dèi? E come si giunse a credere in essi?

L'erudizione della tarda grecità, componendo un quadro delle concezioni religiose del popolo ellenico, ricordò anche degli atei; ma il loro numero è assai ristret-

to. Che esistano degli dèi, per i Greci è un fatto intuitivo: essi non ebbero bisogno di una rivelazione « soprannaturale » per credere negli dèi. Anzi non parlarono affatto di un « credere » negli dèi. Il verbo νομίζειν ha tutt'altro senso: indica che un popolo, nell'intimo delle coscienze e nella pratica del culto, segue determinate concezioni intorno agli dèi e che un individuo si uniforma ad esse. Quanto alla πίστις, la parola con cui i Cristiani indicano la loro fede basata sulla rivelazione, è per i Greci un credere che poggia sulla « persuasione », non su un insegnamento o su una chiara conoscenza; è vero che Platone adopera qualche volta questa parola per indicare il convincimento religioso[11], ma allora pensa ai miti indimostrabili sulla retribuzione nell'aldilà, miti ai quali egli presta fede, oppure ad argomentazioni filosofiche che egli riconosce valide. Il Greco non « crede » all'esistenza degli dèi, ma sa che ci sono degli dèi, perché li « vede » con l'occhio della mente e perché ne sente la presenza. Egli avverte costantemente di essere circondato da esseri dotati di forza sovrumana. « Di ciò non può esser capace un uomo, ma solo un dio », dice Telemaco quando gli compare dinnanzi il padre trasfigurato[12]. Il contadino ha la continua esperienza che il buon esito del suo lavoro non dipende soltanto da lui: uno che sta più in alto aduna i nembi e scaglia i fulmini, e se la vampa del sole brucia i seminati sale spontanea alle labbra la preghiera: « Manda la pioggia, manda la pioggia, o buon Zeus! » Non è un uomo a donare alle greggi la fecondità, a mandare le tempeste, a salvare dalle tempeste il navigante. Quando in primavera il torrente precipita dalle pendici del monte, il Greco vede in esso un essere vivente, che con la forza primitiva del toro cerca mugghiando la sua via. E an-

[11] Platone, *Gorg.* 524a, *Leg.* 966d.
[12] Parafrasi di π 196 ss.

che negli alberi che crescono là sui monti il poeta dell'*Inno ad Afrodite* vede le Driadi: una ninfa vive in ogni albero, nasce e cresce con esso, finché viene il tempo in cui la sua anima, la sua vita svanisce. Ma non si tratta di un fenomeno isolato. Giacché proprio questa è la cosa grande e sovrumana: che la vita nel suo complesso, anche se il singolo perisce, si rinnova perennemente. Chi può operare ciò, se non delle potenze eterne, innalzate di là dai limiti umani?

Anche nella propria personale esistenza, ed in maniera affatto diversa, il Greco fa esperienza di queste potenze superiori. Fin troppo spesso egli ha la prova che la sua volontà e la sua azione viene contrastata da casi imprevisti, che non sono provocati né da lui né da un altro uomo, eppure debbono avere un autore, sebbene noi, col nostro occhio fisico, non lo scorgiamo. Abbiamo già visto che, quando l'impulso sessuale s'impadronisce dell'uomo o, nella stagione degli amori, dell'animale, il Greco avverte la presenza di una forza arcana che interviene nella sua vita; anche quando Achille, giunto al colmo dell'ira, ritorna in sé, o quando Odisseo ha un'« ispirazione », si pensa ad un essere superiore che agisce su di loro. E ciò non vale solo per il momento fuggevole: Achille non deve il suo valore né Odisseo la sua avvedutezza a se stesso o al suo « idioplasma »; anche qui l'uomo si trova di fronte ad una potenza superiore che determina la sua vita e che con la sua presenza e il suo influsso gli si para continuamente dinnanzi nel mondo che lo circonda.

Non sono potenze che agiscano sul mondo dal di fuori o si contrappongano al corso « naturale » delle cose. Il miracolo, come interruzione delle leggi di natura ad opera di un dio, è concetto estraneo al pensiero greco, anche se nell'età antica, che non ha ancora un'idea chiara di questa « legge di natura », i confini tra fatto miracoloso e fatto naturale sono necessariamente sfumati. Atena non

esorta Achille a fare se non ciò che scaturisce dalla natura stessa dell'eroe, Elena segue Afrodite perché in lei si è acceso il desiderio dei sensi. Davanti all'isola dei Feaci Odisseo viene gettato dai marosi sulla costa rocciosa, e « si sarebbe sfracellato se non si fosse attaccato ad uno scoglio »: ma egli avrebbe agito così anche se non glielo avesse ispirato Atena[13]. È ancora Atena che poco dopo lo esorta a cercare una foce pianeggiante[14]; senonché Odisseo stesso riferisce in seguito questo fatto senza far menzione della divinità[15]. Quando nella corsa dei carri Diomede perde la frusta e si spezza il giogo di Eumelo, quando nella gara di corsa Aiace scivola su dello sterco di vacca, il poeta accenna all'intervento di un dio, ma in sé e per sé questi episodi sono tutti perfettamente « naturali »[16].

Nel quinto libro dell'*Iliade* Atena vuole che il prediletto Diomede si copra di fulgida gloria. La dea infonde nel petto del guerriero coraggio ed energia, fa sprizzare il fuoco dal suo elmo e dal suo usbergo, e infine lo avvia alla battaglia. Diomede è ferito, ma al guerriero che la invoca Atena assicura la propria assistenza ed infonde una forza meravigliosa. Essa dirige la sua lancia in modo che Pandaro venga ferito a morte, poi sale essa stessa sul carro di guerra, che geme sotto il peso dei due occupanti, incita Diomede ad affrontare Ares, devia la lancia di questi, mentre fa penetrare profondamente l'asta di Diomede nel fianco del dio. Noi non perdiamo mai di vista Atena, e tuttavia abbiamo la sensazione che ogni particolare della scena si svolga in modo tale che potrebbe essere accaduto anche senza l'intervento della dea, ed il canto rimane

---

13 ε 427.

14 ε 437.

15 η 280.

16 Ψ 383 ss., 774; X 216. Cfr. W. SCHADEWALDT, *Von Homers* ecc., p. 270.

un'esaltazione dell'eroismo umano. Allo stesso modo non scema la gloria d'Achille il fatto che Atena, durante il duello con Ettore, gli si pone al fianco e gli parla della vittoria che stanno per ottenere insieme. Azione umana naturale ed intervento divino non si trovano in opposizione, ma in pieno accordo tra loro. La comparsa di Atena desta in noi l'impressione che Diomede compia qualcosa di « sovrumano », e tuttavia la sua capacità di uomo non ne risulta diminuita. E così non c'è dissidio tra lo sviluppo dell'albero e la vita della Driade che vi abita dentro, tra il fiume mugghiante ed il dio che in esso vive. Fenomeno naturale ed azione divina sono una cosa sola.

Su queste basi potremo ora rispondere alla domanda che ci eravamo posta: che cosa sono e che cosa significano gli dèi per i Greci. I concetti di *mana* e di *orenda*, introdotti dai cultori di storia comparata delle religioni, che li hanno così cari, per designare una forza magica, non giovano alla comprensione delle divinità elleniche. Queste infatti non sono forze impersonali, ma figure personali. Ci porta più avanti il concetto di religione della natura. Ma, a prescindere dal fatto che, preliminarmente, dovremo accertare che cosa i Greci intendessero per natura (e di ciò si parlerà in seguito), dà da pensare che né il sole né la luna siano stati propriamente oggetto di culto presso gli antichi Greci. Tale concetto è ambiguo anche per un altro motivo: noi moderni propendiamo a contrapporre la natura e lo spirito, l'energia e la materia, mentre per gli Elleni questi termini sono legati nella inscindibile unità della vita. Sarà dunque più opportuno muovere proprio da questo concetto della vita.

Ma che cos'è la vita? La scienza moderna analizza, giungendo a risultati sorprendenti, i processi chimici e biologici che stanno alla base dei singoli processi vitali. Ma la vita stessa trova in tal modo una spiegazione? Se vogliamo essere onesti dobbiamo confessare che la vita

rimane per noi un mistero, un fenomeno primo che siamo costretti ad accettare come un dato di fatto senza poterne dare una spiegazione.

Soprattutto Platone, tra i Greci, si occupò del problema della vita, che considerava strettamente connesso con il problema dell'anima e del suo significato nel mondo. Già nel *Fedone* egli dimostra l'immortalità dell'anima con l'argomento che essa, per sua natura, partecipa dell'idea della vita e questa idea esclude la morte[17]. In seguito pose la vita stessa al centro dell'indagine e la definì come il movimento che ha in sé la sua sorgente, riconducendo però questo movimento al principio spirituale[18]. Con ciò la vita era legata all'anima in quanto suo supporto. D'altra parte vita e movimento riempiono tutto l'universo. Onde Platone, nel *Timeo*, apre la sua cosmologia stabilendo che l'universo non solo racchiude in sé una molteplicità di esseri viventi, ma è il principio primo di ogni singola vita ed è da concepire esso stesso come un grande essere vivente e animato[19]. Il motivo per cui questo nucleo d'idee aveva per Platone una tale importanza è chiarito dal decimo libro dell'opera della sua vecchiaia, nella quale egli vuole garantire al suo stato un fondamento religioso[20]: qui egli si rivolge vivacemente contro il materialismo, che non conosce se non una forza naturale agente in maniera puramente meccanica e che elimina la divinità, e, contro il materialismo, dimostra come la vera *physis* sia l'anima, che, in quanto principio dell'autocinesi, è la causa di ogni nascere e di ogni divenire. di tutto il movimento e di tutta la vita, qui in terra come lassù in cielo, nelle orbite del sole, della luna e delle stelle. Quest'anima vivificatrice dovremo però de-

[17] Platone, *Phaed.* 105b - 106e.
[18] Platone, *Leg.* 895c; *Phaedr.* 245c.
[19] Platone, *Tim.* 30.
[20] Platone, *Leg.* 889a - 899d.

finirla divina: « Tutto è dunque pieno di dèi »[21]. È questa per Platone la prova che gli dèi esistono.

Con la frase « Tutto è pieno di dèi » Platone si rifà ad un detto famoso di Talete[22], il fondatore della filosofia, detto che anche Aristotele cita ripetutamente e che è senza dubbio l'espressione di una intuizione fondamentale analoga. In ogni caso anche Talete cercò di dimostrare la presenza del moto e dell'anima in tutto il mondo, anche nella natura inorganica. La forza d'attrazione della calamita egli non la faceva derivare da una causa meccanica, ma dall'anima che risiede nella calamita stessa. Anche per il medico Ippocrate erano cose divine i venti, l'aria, il sole e perfino le malattie, perché sono tutti in incessante movimento e tutti traggono egualmente origine da un'unica natura divina, che, dovunque e in eterno, determina il movimento, lo sviluppo e la vita[23]. E quando Aristotele scopre anche nei più piccoli organismi la forza meravigliosa della natura, che a tutto dà forma in vista d'un fine, gli viene in mente il detto di Eraclito, che ricevette tranquillamente dei visitatori forestieri in cucina, « perché anche lì erano dèi »[24].

I Greci, muovendo dai più diversi orientamenti filosofici, si trovano dunque d'accordo nel ritenere che si debba riconoscere il divino là dove c'è un movimento che ha in sé la sua sorgente, un'anima, la vita. Non può trattarsi d'una concordanza casuale né del prodotto d'un intelletto uso alle sottigliezze sofistiche; questa intuizione deve avere la sua ragione profonda nella sensibilità del popolo e può quindi indicarci la via per comprendere la religione greca.

---

21 Platone, *Leg.* 899b (θεῶν πλήρη πάντα).
22 Talete, A 22-23 Diels.
23 Ippocrate, *Morb. Sacr.* 18.
24 Aristotele, *De part. an.* 645a 17.

Ombrava allor soavemente il vero
del suo magico vel la poesia;
scorrea la vita pel creato intero
e quanto ei più non sentirà, sentía[25].

I versi dello Schiller valgono non soltanto per la poesia degli Elleni, ma anche per la loro religione. È la vita, in tutta la sua varietà e molteplicità, che prende forma nel mondo degli dèi ellenici. Vedremo ancora, più avanti, come i Greci non si appaghino mai dell'aspetto esteriore delle cose, ma si sforzino di penetrare con l'occhio dello spirito nell'intimo, nell'essenza dell'oggetto. Con questo atteggiamento essi si accostano al mondo che li circonda e, sotto la superficie, individuano dovunque, come elemento decisivo ed essenziale, la vita: la vita col suo movimento autonomo, col suo nascere crescere fiorire appassire, con le sue forze che agiscono e plasmano, la vita che tutto ampiamente abbraccia e che eternamente si rinnova, la vita che conferisce all'essere, essa sola, un significato e un valore. Dappertutto si fa incontro al Greco questa vita, nell'albero nel fiume nel mare come nell'animale e nell'uomo, e, come in questi ultimi, dappertutto il senso plastico dei Greci vede sotto l'involucro esteriore, portatrice della vita, un'anima, un essere vivente. Senza volerlo la loro fantasia si raffigura questa anima sull'analogia del proprio io. Ma infinitamente più alte ed elevate dell'uomo, creatura effimera e limitata, debbono essere queste forme vivificatrici: esseri di sovrumana potenza, posti al disopra d'ogni cura e d'ogni dolore, immortali come la vita che palpita in tutto il mondo. Sono i κρείττονες, i più forti; sono gli immortali, gli dèi.

---

[25] [F. Schiller, *Gedichte*, «Die Götter Griechenlands», str. 2, trad. A. Maffei. – *N. d. T.*].

Che cosa è dunque il mondo divino degli Elleni? È il mondo nel suo contenuto essenziale, la totalità delle forze in esso operanti, è la vita contemplata in una molteplicità di eccelse, immortali figure.

Diversamente dall'Olenin tolstoiano, disgustato della civiltà, l'uomo greco non ha bisogno di rifugiarsi nella selvaggia solitudine della montagna per scoprire la vita nella sua originarietà e Iddio. Egli sente la divinità nella pienezza di vita che ogni giorno irrompe in lui da tutte le parti.

Questa vita si presenta agli occhi dell'uomo primitivo nelle forme più disparate, e viene colta anzitutto proprio nella molteplicità delle singole manifestazioni. La concezione romantica di una originaria tendenza degli Elleni verso il monoteismo è stata confutata già da tempo dalla scienza. Solo a poco a poco i Greci giunsero ad ordinare, nel numero e nella gerarchia, i loro molti dèi, e un tempo ancora più lungo dovette trascorrere prima che, sotto quella molteplicità, si intravedesse l'unità del divino. Ancora Euripide amava chiudere le sue tragedie affermando, attraverso la parola del coro, che varie sono le forme del divino, e Platone, giunto a conoscere in sede filosofica che uno è il principio divino del mondo, non si lasciò strappare dal cuore la venerazione per quegli dèi che gli erano familiari fin dalla fanciullezza, come Atena ed Apollo.

La vita non è soltanto multiforme: essa nasconde altresì contrasti e contraddizioni, e non si cura delle leggi della morale umana. Non c'è dunque da meravigliarsi se nemmeno il mondo degli dèi sopporta questo criterio di valutazione. Avrebbe dovuto forse essere concepita come una sposa pudica quella dea di cui l'uomo avvertiva violentissimamente la sconcertante potenza nel disfrenarsi dell'impulso sessuale? E torniamo all'*Iliade*; argomento dell'*Iliade* è la guerra, e la guerra corona il vin-

citore, ma dall'altra parte travolge i vinti, che sono egualmente vicini al cuore del poeta ed al nostro e che, con pietà pari a quella dei vincitori, hanno onorato gli dèi, anzi i medesimi dèi. Eppure un tempo – questa per il poeta era realtà storica – Ilio era stata distrutta dai Greci. Dunque Zeus, nonostante la sua compassione, dovette consentire che la città cadesse. E se ad un certo momento sembrò che, « contro il destino », si potesse giungere alla pace, fu necessario che ciò venisse impedito da una perfida violazione del giuramento, e fu la dea Atena che, col consenso di Zeus, ispirò a Pandaro il pensiero di colpire Menelao[26]. Achille, insieme a Diomede, gode in speciale misura dell'assistenza e della protezione di Atena. Ma questo aspetto della divinità ha, come nella vita reale, un suo terribile rovescio. Nel momento in cui, sulla bilancia del destino, il fato di Ettore piega verso terra, il suo fido protettore Apollo si allontana dal suo fianco; Atena invece lo sprona con parole ingannevoli all'ultima resistenza, per lasciarlo poi in asso sdegnosamente[27].

Certo qui ci troviamo nella sfera della poesia, la quale lascia sciolte le redini all'attività fantastica. Pure, il campo d'azione della fantasia è condizionato dalla credenza, viva tra il popolo, che, in tutto ciò che di bene o di male capita all'uomo, è operante una potenza superiore. Con etichette come « apparato divino » e « tecnica poetica » non si toglie di mezzo questa credenza. Il punto più lontano cui si spinge l'audacia poetica è la farsa nella quale Efesto espone alle risate degli altri dèi la moglie Afrodite sorpresa insieme all'amante Ares. Nel leggerla ci riesce difficile supporre che il poeta abbia avuto alcun rispetto per quegli dèi, o addirittura che

---

[26] Δ, inizio.
[27] X 209 ss.

abbia creduto in essi. Eppure non mancano altre manifestazioni analoghe: la commedia attica, durante le feste carnevalesche, amava presentare Dioniso in situazioni comiche, travestendolo da recluta in fase di addestramento o da scroccone sottoposto a una buona bastonatura, invischiato insomma in avventure tutt'affatto umane. Gli Ateniesi se la spassavano allegramente, senza perdere per questo il rispetto per il grande dio cui era dedicata la festa. Gli dèi greci stavano allo scherzo. Anche al rispetto per Bismarck non hanno mai recato pregiudizio alcuno le innumerevoli caricature dei giornali umoristici.

La vita non si uniforma alle esigenze della moralità umana; ciò non significa che non abbia leggi proprie e che non le segua. Per i Greci il mondo che circonda l'uomo non è un caotico guazzabuglio, ma un insieme fornito di senso, un *kosmos* infinitamente più perfetto di quel modo di vivere in una comunità ben ordinata che i Greci chiamavano appunto così. Nello stesso tempo essi sentono fin troppo distintamente come in questo mondo agiscano delle forze che vogliono turbare ed anzi distruggere quell'ordine. Ci furono dunque esseri immani come i Giganti, che dalla Calcidica scagliarono enormi massi di là dal mare, contro l'Olimpo, o come Oto ed Efialte, che sovrapposero l'Ossa al Pelio per prendere d'assalto il cielo; ci furono mostri sotterranei che, spirando fiamme, devastavano in varie parti del mondo i campi e le case degli uomini, ed infine i mostruosi Centimani, della cui forza primordiale non poté fare a meno lo stesso Zeus nella lotta contro i Titani, gli dèi della generazione precedente. Ma, con l'eccezione di codesti ἑκατόγχειρες, tutti ora giacciono impotenti sotto alte montagne o relegati nelle profondità della terra. Il mito illustra con le immagini più diverse questo assunto: perché nascesse il mondo attuale, bello e ordinato, occorreva che prima

fossero domate le forze selvagge della natura. Erano rimaste vittoriose le forze dell'ordine, gli dèi, i quali fecero sì che al caos primigenio subentrasse il *kosmos*. Non l'hanno fatto per cause spiegabili con la morale umana, ma in quanto sono le forze che dalla loro stessa natura sono mosse ad organizzare la vita e a darle forma, misura e ordine. C'è di più: solo allora vennero gettate le basi della vita in comunità, basi che segnarono all'uomo il suo compito morale e lo scopo della sua vita. Poi, col tempo, non poté non avvenire che l'ideale di perfezione proprio dell'uomo reagisse sull'idea che ci si faceva degli dèi. In tal modo si apriva la via per eliminare gradualmente dalla loro immagine quei tratti che contraddicevano al senso morale dell'uomo.

Vedremo tra breve che non dovette passare molto tempo perché ad Omero stesso fossero rivolte dai Greci le più aspre critiche per aver attribuito agli dèi tratti umani, troppo umani. Ma non possiamo dimenticare per questo i contributi positivi dell'*epos*. Innanzitutto esso portò nel variopinto e multiforme mondo degli dèi un certo ordine e stabilì una gerarchia, innalzando al disopra degli altri un determinato numero di dèi maggiori e formando con essi il gruppo dei dodici Olimpii. La fantasia contadina dei Germani si raffigurava l'universo come un grosso villaggio, con le abitazioni degli dèi e le abitazioni degli uomini e, al centro, il « frassino del mondo ». I Greci, uomini « politici », presero come punto di partenza la comunità umana: per loro gli dèi costituiscono una grande famiglia con a capo Zeus padre, e più tardi – ma già in Esiodo e in Eschilo – uno stato, che Zeus regge come un sovrano. In Omero gli dèi depongono ogni aspetto mostruoso, grottesco e primitivamente informe inerente alle divinità arcaiche; la paura suscitata dal numinoso è sostituita da una stupefatta ammirazione per quegli esseri perfetti che vivono un'esi-

stenza superiore, quale se la dipinge il senso ellenico della misura, dell'armonia e della bellezza. Poiché lo spirito greco persegue dappertutto l'ordine e la distinzione – un ordine e una distinzione immediatamente percepibili –, all'interno del mondo la sfera degli dèi fu nettamente separata da quella degli uomini. Mentre i Germani conoscono un « crepuscolo degli dèi », presso gli Elleni gli dèi, rappresentanti della vita eternamente uguale a se stessa, si contrappongono, in quanto immortali, ai mortali e sono nettamente distinti da questi, non foss'altro perché ignorano le cure, le fatiche, i dolori, ed hanno, al contrario, una vita « facile », beata. Spontaneamente le singole divinità divengono figure ideali, in cui, tanto esteriormente quanto spiritualmente, riceve forma plastica un'elevata ed illuminata umanità. Per il nostro modo di sentire hanno forse tratti troppo umani, ma in ogni caso partecipano anch'essi di quella chiarezza, di quella compostezza, di quella bellezza che si diffonde su tutto il mondo omerico e che si irradierà poi dalle creazioni delle arti figurative.

Michelangelo, quando dipinge Iddio Padre come una sublime figura umana, è cosciente di non presentare agli occhi di chi guarda se non un simbolo dello spirito invisibile: è il punto di vista che, già nell'antichità, sosterranno i fautori del culto delle immagini. Invece l'opinione originaria degli Elleni era che gli dèi esistono e si manifestano realmente in forma umana: era questa, infatti, l'unica forma esteriore, propria di un essere vivente dotato di spirito, che si conoscesse, ed ingenuamente la si trasferiva anche a quella divinità che, di norma, è sottratta ai nostri sensi. Tuttavia ben presto, almeno nella cerchia delle persone colte, si prese coscienza del fatto che è l'uomo a plasmare l'immagine di Dio secondo la propria e che ci dobbiamo guardare dall'introdurre in essa tratti fisici e spirituali propri della natura umana.

Quanto gli Elleni fossero portati a sentire la divinità nella vita circostante e a conferirle una forma plastica, come a una figura direttamente contemplata, l'ha brillantemente dimostrato il Wilamowitz prendendo lo spunto della quinta Istmica di Pindaro. Qui il poeta esalta il divino splendore che è diffuso dai raggi del sole ma che c'incanta del pari nello sfavillio dell'oro prezioso; lo stesso spendore egli lo ritrova nella scia rilucente che la nave traccia nell'acqua colpita dai raggi solari durante una gara di velocità, ma soprattutto lo scorge nella luce di gloria che circonfonde il capo del vincitore dell'agone. Ora per Pindaro, con un processo affatto spontaneo, questo chiaro splendore diventa la divina « Theia » dai molti nomi, madre di Helios. Qui, come in molti altri casi analoghi, non possiamo parlare di personificazione, perché manca una consapevole riflessione che innalzi a persona un fenomeno naturale; piuttosto il poeta sente e vede con assoluta immediatezza una figura divina, che comunica ad un complesso di fenomeni qualcosa della sua fulgida natura. Questa Theia nacque dall'immediata, momentanea esperienza di Pindaro e recava in sé una nota troppo personale per poter essere assimilata dalla coscienza collettiva. Ma fu con un processo analogo che il popolo greco sentì la divinità nelle sue molteplici manifestazioni e le diede una forma.

Tra gli dèi ce n'erano alcuni, come le Ninfe delle fonti e le divinità fluviali, che avevano un campo d'azione limitato, spazialmente circoscritto. In altri casi, invece, la fede abbracciava, sotto un particolare angolo visuale, tutta la vita dell'uomo o del suo ambiente, facendo assurgere le forze ivi operanti a divinità che potevano essere sentite e venerate nella stessa maniera in ogni luogo: sono gli dèi maggiori, che vennero riuniti nel gruppo degli Olimpii. Qui tratteremo in breve esclusivamente di questi.

Alla loro testa è Zeus, d'indubbia provenienza indoeuropea, originariamente dio dei fenomeni atmosferici, adunatore di nembi e lanciatore di folgori, che manda la pioggia e fa crescere e prosperare i prodotti della terra. Zeus aduna le nubi sulle vette dei monti, là dove ha il suo trono, vicino al cielo che egli rabbuia e rischiara. Non si trattò in sé e per sé di un gran passo innanzi, quando la fede trasferì il dio proprio nel cielo, ma ciò valse a far assurgere Zeus a sovrano del cielo e di tutto il mondo, un sovrano la cui potenza poteva essere avvertita dagli altri popoli non meno che dai Greci: giacché i Greci non credono che il mondo divino abbia dei confini nazionali.

Zeus è il padre e il capo della famiglia degli dèi. Questo assetto non fu raggiunto senza lotta. Non solo si narrava della tremenda battaglia in cui Zeus aveva soggiogato gli antichi dèi, i Titani, ma il poeta dell'*Iliade* sa anche che una volta Hera, Posidone e Pallade Atena si ribellarono a Zeus, cercando d'incatenarlo. Ma si trattava di un episodio ormai remoto, e in Omero Posidone si adatta, sia pure non senza riluttanza, agli ordini del più potente fratello ed è contento del dominio del mare, come Ade di quello del mondo sotterraneo. Zeus è l'onnipotente che con un muover di ciglio fa tremare il grande Olimpo. Come signore di un impero universale diviene il naturale protettore dell'ordine umano e dei sovrani della terra. D'altra parte egli si prende cura anche di coloro che sulla terra non godono la protezione delle leggi umane, gli stranieri, i banditi dalla patria, che s'accostano supplici al focolare. In questo aspetto di Zeus è lecito vedere il germe da cui si poté sviluppare e diffondere la fede nella natura e nell'ufficio morale, prima di ogni altro, di questo dio supremo.

Il focolare stesso, come centro della casa e della vita familiare fu sacro da sempre, ma l'antichissima dea

Hestia venne gradualmente respinta in secondo piano da Zeus, signore della casa e protettore della fattoria.

Ai Greci, come alla popolazione preellenica di Creta, era familiare fin dalla più remota antichità il culto della dea della terra, che dona la fertilità del suolo e, con essa, la base indispensabile per l'esistenza, e dalla quale scaturisce la vita tutta, degli uomini e degli dèi. Ma sebbene Esiodo, con un grandioso slancio della fantasia, dipinga l'ardente amplesso del dio celeste Urano con Gaia, nella religione vivente della Grecia questi dèi non sono mai divenuti delle figure plastiche. I Greci erano più propensi a formarsi l'idea che la madre Terra fosse la divinità che dispensa il cibo agli uomini e che fa germogliare il seme e maturare il frutto, sì che il contadino possa con grato animo dedicare a lei la festa del raccolto. E questa dea è Demetra, il cui nome nel suo primo elemento contiene un antico appellativo della terra, mentre nel secondo testimonia la sua patetica caratteristica di madre: non diversamente i Romani veneravano *Iuppiter*, Giove Padre. Come madre Terra, datrice della vita e del nutrimento, Demetra era la divinità più vicina al cuore del contadino, mentre rimase in ombra nell'*epos* cavalleresco.

Il primo elemento del nome di Demetra si trova, nella forma « Da », anche nel nome *Posei-daon*, Posidone, che designava il dio in quanto sposo della dea della terra. Qui si riflette ancora la forma primitiva di religiosità, per la quale il primo posto era occupato dalla divinità femminile della terra, mentre lo sposo aveva una posizione secondaria accanto a lei, come una specie di principe consorte. Ma già presso gli Elleni più antichi Posidone è divenuto un dio possente, che scuote e fa tremare la terra nelle sue profondità. Poi dovette poco alla volta subordinarsi a Zeus e nella nuova patria il suo dominio si restrinse al mare; tuttavia in Omero egli si

sente ancora pari al fratello e conserva qualcosa dell'antica grandezza e invero anche della sua originaria selvaggia natura[28].

Come divinità femminile a fianco di Zeus c'è Hera. Il nome è il femminile di ἥρως e designa, come il germanico *Frouwe*, la « Signora ». In epoca seriore si conobbero anche dei figli di Hera, ma per sua natura essa non è tanto madre, quanto piuttosto la sposa del padre degli dèi, la signora della casa che veglia gelosa sul suo posto, la protettrice delle donne, che da lei attendono la tutela dei loro più sacri diritti.

Ma, nella vita, il significato della donna non si esaurisce negli uffici di madre e di sposa. Accanto a Demetra e a Hera sta Afrodite, la dea dell'amore: l'uomo ne avverte tanto più fortemente l'irresistibile potenza in quanto essa non agisce mediante una costrizione esterna. Compongono il suo seguito: Peitho, la Persuasione, cui ci si abbandona di propria volontà; Charis, la Grazia; Eros e Himeros, la brama d'amore ed il desiderio che sorge nel nostro petto. La bellezza è l'elemento su cui poggia la sua potenza.

D'altra parte è sintomatico del carattere degli Elleni il fatto che essi conoscano anche un'altra bellezza, una bellezza che non suscita la brama del possesso e che non seduce; il fatto che lo specifico epiteto di « bella » e di « bellissima fra tutte » tocchi ad una dea vergine, che si tiene al disopra di qualsiasi stimolo erotico ed anzi punisce terribilmente perfino lo sguardo lubrico del maschio. Alludiamo ad Artemide, dea della libera natura, signora delle fiere, che essa caccia in compagnia delle sue Ninfe, ma delle quali d'altronde protegge i cuccioli. Essa prende sotto la sua protezione anche i piccoli dell'uomo e assiste le madri nel momento del parto. Per sua natura

[28] A 400. O 184.

essa è però « la dea del di fuori », che il pastore e il cacciatore sentono e vedono nella loro solitudine. È la dea della natura intatta. Questo aspetto è stato colto nella maniera più profonda da Euripide, quando fa del puro e casto giovinetto Ippolito il fedele della dea pura e casta e quando ce lo presenta nell'atto di renderle omaggio con una corona di freschi fiori, colti in un prato mai profanato da piede d'uomo[29].

Un'importanza ancora maggiore rivestì per i Greci un'altra dea vergine, Atena, che nel culto veniva anche chiamata espressamente « la vergine », *Parthenos*, oppure « la fanciulla », *Pallas*. Come Artemide, anche questa genuina espressione dello spirito ellenico trae origine dalla religione della popolazione pregreca. In uno stucco miceneo è rappresentata una dea che tiene un grande scudo: è la progenitrice dell'Atena Promachos, che vegliava in assetto di guerra sull'Acropoli a difesa della sua città e del suo popolo. L'Atena ellenica non è però soltanto una dea guerriera. Come dio della guerra ed esclusivamente della guerra i Greci avevano Ares; senonché essi stessi consideravano Ares un Tracio e lo tenevano per un compagno scarsamente simpatico, espressione d'una giovanile rissosità: non era colui che combatte per una buona causa, ma colui che vuole sfogarsi senza scopo né meta. Se ne fece un figlio di Zeus e lo si accolse nella cerchia degli Olimpii, ma non fu mai preso del tutto sul serio e non destò nel cuore dei Greci un vero sentimento di devozione, anche se le arti figurative gli conferirono le forme perfette della giovinezza ideale. Di fronte a lui Atena è la divinità che unisce alla forza la saggezza e pone il suo ardore guerriero al servizio d'una causa superiore, proteggendo il suo popolo ed i beni più sacri di esso e dando così senso e valore alla guerra stessa. Fra

[29] Euripide, *Hipp.* 61 ss.

gli eroi Odisseo è il suo prediletto. « Tu – gli dice quando gli si svela ad Itaca – sei di gran lunga il migliore di tutti gli uomini per senno e facondia, ed io sono illustre fra tutti gli dèi per la mia sagacia e i miei accorgimenti »[30]. Ma Atena è anche colei che fa rientrare in sé Achille, colei che aiuta persino un eroe della statura di Eracle, colei infine al cui appoggio il forte Aiace non rinuncia impunemente. Tale aspetto di Atena è stato colto da Sofocle, con un'esatta percezione dello stato d'animo del popolo greco, peraltro così virile, nell'atto di creare per sé questa divinità femminile. Già in Omero Nestore ammoniva il figlio che « la prudenza ottiene di più della rozza violenza »[31], e Orazio, con sensibilità affatto greca, insegna ai Romani che *vis consili expers mole ruit sua.* L'impeto selvaggio del guerriero ha bisogno della guida di una cauta avvedutezza. Se poi fa meraviglia che l'avvedutezza s'incarni in una dea vergine, si pensi agli antichi Germani, i quali, non meno virili dei Greci, non solo onoravano le Valchirie, ma, secondo che riferisce Tacito, riconoscevano alle donne anche il dono della profezia.

Lo spirito greco tende sempre alla totalità: esso avvertì che la virilità ha bisogno di un completamento. Né ciò comporta una sopravvalutazione dell'elemento femminile: assennatezza e lucida chiarezza non sono la caratteristica della natura femminile in antitesi con quella maschile. Atena non ha madre, è balzata dalla testa di Zeus.

Come rappresentante dell'intelligenza Atena guidò Epeo nella costruzione del cavallo di Troia; come Ergane insegnò alle donne i lavori che richiedono un'abilità manuale. Tuttavia le capacità tecniche, secondo la sensibilità greca, trovano posto su un piano inferiore. Gli

30 ν 297.
31 Ψ 315.

artigiani onoravano come loro patrono Efesto, il fabbro che mal si regge sulle gambe; ma questo dio della tecnica, il cui culto è originario dell'isola di Lemno, famosa per un vulcano, o delle sue vicinanze, si affermò piuttosto tardi e, in mezzo alle idealizzate figure degli Olimpii, la sua storpia persona acquista facilmente tratti comici.

Uno dei pochi dèi che portino un nome schiettamente greco è Hermes, il dio della *herma*, il mucchio di sassi che nell'antica Grecia serviva da segnale stradale, come ancor oggi l'« ometto » nelle solitarie regioni alpine. In cima al mucchio di sassi sarà stata messa una pietra di dimensioni maggiori, e così nacque l'erma, sulla quale poco alla volta, con l'aggiunta d'una testa e d'un membro virile, si abbozzò una figura umano-divina. Hermes è il dio che protegge i viandanti sui loro pericolosi sentieri e che li accompagna anche nell'ultimo viaggio. Così egli diviene lo Psicopompo, la cui affettuosa partecipazione al dolore umano è rappresentata in modo tanto commovente nel bassorilievo di Orfeo ed Euridice. Nei tempi antichi l'uomo non viaggia per piacere, ma solo per motivi commerciali: così Hermes è anche il dio che assicura il successo e che procura un'insperata fortuna. Non è un dio dei nobili, ma dei mercanti; nell'*epos* è il messaggero degli dèi ed anche il patrono dei servi, che a lui debbono la loro destrezza[32].

Specialmente nell'oscurità sconcertante della notte il viandante si sente indotto a fare assegnamento sulla protezione di Hermes. Questi è perciò il dio delle tenebre, avvolto nel velo del mistero, dotato di un magico potere; s'insinua attraverso il buco della serratura e porta un cappuccio che lo rende invisibile. Anche i ladri di bestiame e i briganti possono implorare da Hermes il buon esito dei loro disegni. Egli stesso anzi passa per il mae-

[32] o 319 ss.

stro divino di queste onorevoli arti. Tale tratto ripugna in modo particolare al senso morale ed i Cristiani l'hanno utilizzato di buon grado come un'arma nella loro lotta contro la religione pagana; ed è proprio un tratto che non deriva dalla fantasia poetica, ma dalla fede del popolo. A questo proposito occorre far attenzione ad un particolare: Hermes non appare mai come il predone di strada che adopera la violenza bruta, ma bensì come il briccone che raggiunge il suo scopo con l'astuzia e la scaltrezza. L'*Inno a Hermes* celebra con gustoso umorismo le imprese del dio bambino: il giorno stesso della nascita egli sguscia di tra le fasce, esce di soppiatto dalla caverna e, trovata una tartaruga, la svuota e fabbrica con essa una lira; infine ruba i buoi di Apollo, per infilarsi poi di nuovo nella culla e, quando il fratello maggiore lo chiama in causa, dichiarare sfacciatamente: « Non ho visto niente, non ho saputo niente, non ho udito una parola da nessuno ». Apollo allora porta il bricconcello sull'Olimpo, ma lo stesso Zeus è costretto a ridere allorché quel suo rampollo appena uscito dal grembo materno ma già birba matricolata vuol gabbare anche lui con la medesima disinvoltura. Il pensiero corre involontariamente ai monelli che s'incontrano oggi in Grecia e nell'Italia meridionale: considerano un loro naturale diritto prendere in giro il forestiero e gli mentiscono con tanta grazia e tanta naturalezza che uno non può prendersela con loro, ma deve ridere come il padre Zeus. Anche questo è uno di quegli aspetti della vita meridionale che hanno portato alla formazione di una figura divina.

Perfino Apollo è costretto a ridere del bricconcello: Apollo, il serio, inaccessibile dio, che i poeti trattano con speciale riguardo[33]. Come la sorella Artemide, an-

[33] Cfr. F. DIRLMEIER, « Arch. Relig. » XXXVI, p. 2; K. KERÉNYI, *Apollon*, Wien 1937, p. 33.

ch'egli è indubbiamente originario dell'Asia Minore. Il più antico centro del suo culto in Grecia era l'isola di Delo, originariamente abitata dai Carii; che poi egli fosse giunto dall'oriente in quella che fu successivamente la sua sede principale, Delfi, era un dato di fatto che costituiva proprio l'argomento del locale inno cultuale.

Nell'*epos* egli non occupa tra gli Olimpii un posto particolare soltanto per essere il protettore dei nemici dei Greci, dei Troiani. Una volta, incidentalmente, viene chiamato Sminteo, che era il nome col quale veniva diffusamente venerato in Asia Minore come sterminatore di topi. Ma per Omero una tale caratteristica è oramai troppo lontana dall'effettivo campo d'azione del dio. Egli è il dio alto, sublime, terribile nella sua ira, così come lo descrive il principio stesso dell'*Iliade*, là dove, incedendo simile a cupa notte, scaglia le fatali frecce pestifere; e più profondo che per gli altri dèi è l'abisso che lo separa dagli uomini. Nel quinto libro dell'*Iliade* Diomede, ferita la dea Afrodite, vuole muovere anche contro Apollo, quand'ecco ode una parola tonante: « Rientra in te, figlio di Tideo, ritirati, e non stimarti pari agli dèi, ché non sono uguali la stirpe degli immortali e quella degli uomini che camminano sulla terra! »[34]. L'epiteto « Febo », che è associato al suo nome come Pallade ad Atena, lo caratterizza agli occhi dei Greci come il dio puro, santo, inaccessibile. Egli è posto ad un'altezza tale che lo sottrae alla sfera umana ed esclude ogni familiarità con lui. Ha un carattere ellenico anche la purezza che egli pretende, la rigorosa esigenza che si eviti ogni contaminazione o la si cancelli. Invece la mantica fondata sull'ispirazione divina, introdotta a Delfi da Apollo, subentrò colà ad un oracolo in cui si traevano le sorti, ed è ancora ignota ad Omero.

[34] E 440 ss.

Non risponde alla natura degli altri Olimpii nemmeno la tendenza a fondere la religione con l'etica. Alla fine dell'*Iliade* è Apollo che pungola la coscienza degli altri dèi e li rimprovera perché non dovrebbero tollerare che Achille oltraggi in modo inumano il cadavere di Ettore e contamini così la stessa madre Terra[35]. A Delfi poi, come vedremo meglio tra breve, egli divenne l'educatore morale del popolo ellenico. A tale conclusione contribuì forse anche la sua origine non greca, mentre rimangono schiettamente ellenici alcuni particolari: il dio delfico non si esibisce mai come un legislatore morale, ma, interrogato su fatti determinati, dà semplicemente delle risposte orientative; egli non vuol essere se non l'interprete dei voleri del padre Zeus ed inoltre, per lo più, raccomanda di agire secondo il costume dei padri, e pertanto in base all'uso umano tradizionale. Invero il dio ellenico non è il signore autoritario che crea la legge morale con il suo comandamento, ma il consigliere divino cui l'uomo si rivolge per avere indicazioni su quello che, secondo l'umana natura, sia morale e buono e, quindi, gradito a Dio.

L'origine di Apollo è preellenica, ma proprio in lui s'invera la massima formulata, nello spirito del pensiero platonico, dall'autore dell'*Epinomis*: « Ciò che i Greci prendono dai barbari lo fanno più bello e lo portano a perfezione »[36]. Giacché proprio nella figura di Apollo si manifesta quel senso della lucida conoscenza, della misura, dell'ordine, dell'armonia e della bellezza in cui lo spirito greco raggiunge la sua piena maturità. In qualità di Musagete, Apollo è il fondatore e il promotore così della musica come dell'arte e della scienza, ed uniformandosi al suo spirito i Greci pongono tutte e tre

---

[35] Ω 32 ss.

[36] Pseudo-Platone, *Epin.* 987d.

queste attività al servizio dell'educazione, proponendosi di formare degli uomini « apollinei ». Non senza ragione nella cultura dell'occidente Apollo e il Parnaso sono divenuti il simbolo di un'eccelsa spiritualità.

Anche gli artisti greci hanno sempre rappresentato in Apollo il dio sublime, infinitamente al disopra della sfera umana. È incancellabile l'impressione che si riceve a contemplare il frontone ovest del tempio di Zeus in Olimpia: in mezzo alla lotta selvaggia dei Lapiti e dei Centauri sta Apollo, in atteggiamento perfettamente sereno, e basta il gesto solenne del suo braccio teso perché cessi quel tumulto terreno. Significa dar prova d'insensibilità per la religione greca non riconoscere in quella sublime figura, come recentemente si è fatto, la maestà del dio ed interpretarla come un personaggio umano.

Ciascuno degli Olimpii ha un proprio campo d'azione, ma in tutti divengono percepibili le forze che danno forma alla vita e ne chiariscono il contenuto essenziale. Essi sono i « più forti », e l'uomo, nonostante la loro invisibilità, ne avverte ininterrottamente la forza nel corso della propria esistenza; essi possono sì giovargli come nuocergli. È naturale che l'uomo si adoperi per ottenere il loro favore, che li onori con sacrifici, che ne implori l'assistenza; ma non rinuncia con ciò alla propria libertà e alla propria autonomia. La prospettiva della religiosità antica è stata definita con la massima chiarezza da Pindaro nell'ode Nemea già ricordata: uomini e dèi traggono ugualmente origine dalla madre Terra, « però li distingue una forza affatto diversa, ché gli uni son nulla, mentre bronzeo sta in eterno il cielo, sede incrollabile; tuttavia noi siamo in parte affini agli immortali, o per l'altezza del nostro ingegno o per le attitudini del nostro corpo »[37]; e gli dèi danno sì all'uomo il successo, ma

[37] Pindaro, *Nem.* 6, 4 ss.

l'uomo deve egli stesso adoprarsi con tutte le sue forze, ed il risultato, alla fine, è cosa sua. Con un libero atto di sottomissione il Greco può chiamare se stesso servo delle Muse, ma non si considererà mai schiavo o lacché di un dio. Qualcuno, come Odisseo, si sente personalmente legato ad un singolo nume, allo stesso modo che il Germano si pone al seguito di un dio; e come l'eroe del *Canto di Bjarki* insulta furibondo Odino, dandogli del perfido mostro, potrà accadere di tanto in tanto che anche il Greco alterchi con la divinità. « Padre Zeus – impreca Menelao quando gli va in pezzi la spada – non c'è dio più funesto di te! »[38]. L'eroe germanico arriva fino a licenziarsi dal seguito del suo dio e a passare ad un altro; questo il Greco non lo farebbe, dato che sente, negli dèi, una collettività troppo solidalmente contrapposta a se stesso. Tuttavia nemmeno lui tollera che tale sensazione lo svii dal cammino indicatogli dalla propria coscienza. Quando Ettore s'accorge che Atena, che gli stava accanto sotto le sembianze del fratello Deifobo, lo ha ingannato, ha l'esatta percezione di essere ormai incalzato dal destino; tuttavia non si abbandona alla disperazione. Un solo pensiero lo pervade: « Che almeno io non perisca da ignavo, senza gloria, ma dopo aver ancora compiuto qualcosa che le generazioni future ricorderanno! »[39]. Prima egli contava sul favore degli dèi e si cullava in una superba certezza di vittoria; tale stato d'animo, però, non lo aveva preservato da una crisi di terrore nel trovarsi di fronte ad Achille assetato di vendetta: tre volte ha compiuto il giro delle mura di Ilio per scampare alla morte. Ora sa che Dio l'ha abbandonato e che dovrà fare affidamento solo sulle proprie forze di uomo: ma appunto per questo egli raggiunge la piena statura dell'eroe, solo

---

[38] Γ 365.

[39] X 304 s. Cfr. W. SCHADEWALDT, *Von Homers* ecc., p. 196 ss

ora compie esattamente ciò che avverte come comandamento del proprio io.

Un singolo dio non riesce meglio del destino a strappare dal cuore dell'uomo greco il sentimento di dovere anzitutto agire come gli prescrive la propria natura. Ettore rimane padrone della sua volontà, rimane un uomo libero anche quando è conscio di stare per soggiacere al più forte.

Furono Omero ed Esiodo, sostiene Erodoto[40], a procurare ai Greci una precisa dottrina sui loro dèi, dando notizie sull'origine di questi dèi, assegnando loro dei nomi, determinando le loro prerogative e l'ambito della loro azione e fornendo infine una rappresentazione del loro aspetto esteriore. In realtà il poeta dell'*Iliade* aveva già trovato fissata la cerchia degli dèi olimpii, ed anche le singole personalità divine avevano già dei contorni precisi nella religione del popolo. È esatto però che fu effettivamente l'*epos* a trasfigurare quegli dèi, facendone quei personaggi ideali belli, luminosi e felici che continueranno a vivere, con tali caratteristiche, nella fantasia del popolo. L'*epos* omerico non creò la religione olimpia, ma ne fece la religione di tutto il popolo e le conferì la forma che doveva rimanere normativa per tutta l'età avvenire, perché in essa la spiritualità ellenica aveva trovato la sua espressione più compiuta. Esiodo invece ha già i tratti del teologo, un teologo che, da buon Greco, reca in sé l'esigenza della sintesi e della distinzione: egli pertanto organizzò in un saldo e perspicuo sistema la confusa moltitudine dei personaggi divini.

Esiodo visse nella prima metà del settimo secolo ad Ascra in Beozia; suo padre, però, era immigrato in Beozia da Cuma, città dell'Asia Minore, ed Esiodo aveva piena familiarità con l'*epos*. Gli offrirono dunque ampia

---

[40] Erodoto, II 53.

materia di riflessione le contraddizioni che avvertiva fra le ancor primitive concezioni religiose della patria e quelle dell'*epos*, e si sentì chiamato dalle Muse a sbrogliare quelle contraddizioni, ad annunziare, in opposizione agli altri cantori, la verità intorno agli dèi. Concepì quindi l'ardito disegno di costringere entro un quadro unitario la totalità delle figure divine, ed anche se non poté – come aveva tentato per le divinità fluviali – enumerare tutte le tremila Oceanine che popolano la terra e il mare, si adoperò coscienziosamente per citare almeno le più importanti, dando loro dei nomi che alludessero alla loro funzione nell'economia dell'universo. Nella *Teogonia* Esiodo tenne come filo conduttore lo schema genealogico. Cominciò dalle forze primordiali: il Caos, lo spazio, che egli, a somiglianza degli antichi Germani, concepiva come un abisso spalancato, benché un abisso, a rigore, presupponga dei contorni precisi, e la Terra dall'ampio petto, che costituisce il solido terreno atto a ricevere ogni specie di vita; al Caos e alla Terra aggiunse Eros, un dio venerato nella vicina Tespie sotto la specie di una pietra grezza, attribuendogli la funzione di accendere nelle forze primordiali l'istinto sessuale e di provocare la loro generazione e propagazione. Per questa via, attraverso Urano e Gaia, Kronos e Rea, egli arrivava all'attuale generazione divina, il cui signore Zeus è il fondatore del presente ordine universale.

Di teogonie di questo tipo ne esistevano già prima; ma Esiodo, con la sua viva sensibilità etica, ci mise una nota personale. Egli era tormentato da un problema: come mai Zeus, protettore dell'ordine nel mondo. aveva potuto spodestare e confinare nel Tartaro il proprio padre Kronos? La soluzione gli fu suggerita dalla circostanza che lo stesso Kronos aveva attentato alla vita del figlio, perché, secondo un oracolo, doveva attendersi dei

danni da lui. C'era dunque (anche il mito dell'evirazione di Urano ad opera di Kronos era stato aggiustato in modo analogo), c'era una concatenazione di colpa e castigo, e Zeus non aveva fatto che prendersi una giusta rivincita. Era esattamente ciò che esigeva il sentimento religioso di Esiodo, giacché era radicata nella sua fede la convinzione che Zeus, come protettore di un giusto ordine universale, doveva essere giusto egli stesso. Tale convinzione fu del resto inculcata e ribadita in Esiodo anche dalla sua personale esperienza. In una lite col fratello Perse per questioni di eredità egli sperimentò come troppo spesso, qui sulla terra, la frode e la spregiudicata ingordigia trionfino del diritto. Ora egli sentiva che non poteva né doveva esser questa la legge suprema della vita. Perciò ammonì in tono di minaccia i nobili signori che avevano piegato il diritto e pronunciata una sentenza storta, che erano essi stessi responsabili davanti ad un altro giudice: per incarico di Zeus innumerevoli spiriti sorvegliano le faccende ed i traffici degli uomini, e Zeus ha per figlia Dike, che si lagna presso di lui quando viene disprezzata e maltrattata dagli uomini, provocando il suo intervento. Non senza soddisfazione Esiodo vide più tardi avverarsi per suo fratello il detto che la roba malamente acquistata non fa pro.

Furono l'amarezza per l'ingiustizia terrena e la brama d'una ricompensa ultraterrena a destare la fede nell'esistenza d'una Dike e a fare di Zeus il dio che, di fronte all'arbitrio umano, favorisce la vittoria del diritto. Dopo Esiodo Dike non tornò più ad essere una figura vivente nella cerchia dei celesti, ma il sentimento che l'aveva fatta sorgere dal cuore del poeta si palesò in molti altri uomini in quell'epoca ricca di fermenti, e d'allora in poi non venne mai meno fra il popolo, ed anzi s'andò approfondendo, la fede in uno Zeus dio di giustizia. Da una fede siffatta è dominato tutto il pensiero di Solone,

nonché la sua attività di uomo politico. Per Solone la giustizia umana non trova più una ricompensa materiale – come avveniva per il governo del re giusto nell'*Odissea* – nella fortuna che gli dèi concedono dall'alto, ma tra l'azione e la ricompensa esiste una connessione organica. Egli insiste nell'ammonire i potenti di Atene a non abusare della loro posizione e a non opprimere i deboli, perché ogni ingiustizia sociale porta con sé, con l'inflessibilità di una legge di natura, la resistenza, la discordia civile, la tirannide, la rovina di tutto lo stato. Zeus non interviene dal di fuori, ma, conformemente alla sua volontà, opera nella vita degli uomini una giustizia immanente, a cui nessuno può sottrarsi, né i singoli né la collettività. Per Eschilo poi la massima « chi agisce, patisce » è una delle basi incrollabili della sua fede in Zeus.

Anche per i Greci morale e religione vengono dunque a costituire, poco alla volta, un nesso organico. La diffusione di tale atteggiamento spirituale nelle cerchie più ampie fu opera di Apollo delfico, che già Omero conosce come signore di un ricco santuario, mentre Esiodo non gli rivolge alcuna attenzione. Come abbiamo già visto, Apollo non si presentò mai, come Jahvè, in qualità di legislatore e di creatore della moralità, ma, mediante il suo oracolo, divenne il consigliere divino, cui si rivolgevano privati cittadini e governi per essere liberati da una pena opprimente o per farsi indicare una via per la vita avvenire ed il modo di garantirsi la benevolenza della divinità. Spesso domanda e risposta si mantenevano entro una sfera prettamente religiosa. Ma anche solo imponendo una rigorosa purificazione fisica, Apollo acuiva la coscienza della gravità della contaminazione, diffusasi nel paese, ad esempio, per un assassinio, e vi innestava un'illimitata esigenza di purezza interiore. Di fronte alla pericolosa indulgenza dilagante nelle epoche di torbidi,

per cui i parenti di un assassinato si limitavano a pretendere dal responsabile il pagamento di un guidrigildo, s'imponeva con urgenza la necessità che il dio richiamasse alla coscienza degli uomini il principio che la vita è sacra, e imponesse come un dovere la vendetta di sangue. Erodoto narra anche di un uomo che, tentato d'impadronirsi di un grosso patrimonio violando la parola data, ne riferì all'oracolo, ma dal dio delfico fu severamente ammonito che lo spergiuro attira la rovina su di sé e su tutta la sua stirpe[41]. E questo non fu certamente un caso isolato. Ma un peso ancora maggiore ebbe il fatto che, in un'epoca in cui la nobiltà tracotante era troppo incline ad abusare della propria potenza, il dio adottò il monito coniato da uno dei Sette Sapienti, « Conosci te stesso », diretto a rammentare all'uomo i propri limiti, conferendogli, con la sanzione divina, forza ed efficacia.

Apollo proclamò che il favore degli dèi si ottiene solo agendo moralmente. Diveniva così l'educatore del popolo ellenico, e nel contempo si affermava egli stesso come persona che agisce moralmente. Né lui soltanto. Ora, anche nella generalità degli uomini, si manifesta vieppiù il convincimento che le divinità tutte possono venire pensate solo come forze morali, così come la vita non dico le presentava, ma certo le esigeva. Si prese ad applicare agli dèi i propri criteri morali ed a giudicare in base a questi anche i racconti divini tradizionali. Per Pindaro è criterio di verità la massima che Dio non può far nulla di brutto e di immorale, e quando un antico mito non risponde a questo requisito, egli si sente autorizzato a modificarlo, sebbene una volta, incidentalmente e scuotendo il capo, si pieghi all'opinione generale, che vedeva delle azioni legittime in certe violenze, come quelle commesse da Eracle[42].

---

[41] Erodoto, VI 86.

[42] Pindaro, fr. 169 Schroeder.

Orbene, poteva sussistere, per questa nuova spiritualità religiosa, il quadro che della fisionomia divina aveva tracciato Omero? Quanto questo problema travagliasse gli spiriti pensosi, lo dimostra la passione con cui già nel sesto secolo lo ionico Senofane non solo deride le rappresentazioni antropomorfiche della divinità (« Se i buoi sapessero dipingere, rappresenterebbero gli dèi in forma di buoi »), ma soprattutto combatte la descrizione della condotta divina come indifferente ai valori morali. « Omero ed Esiodo – egli afferma – hanno attribuito agli dèi tutto quello che tra gli uomini procura biasimo ed ignominia: rubare, commettere adulterio, ingannarsi a vicenda »[43]. Da Senofane una linea retta conduce al verdetto di Euripide: « Un dio che si comporta in maniera biasimevole non è un dio »[44]. Ma Omero viveva troppo nel profondo dell'anima popolare per lasciarsene sloggiare tanto facilmente. S'intende che è errato chiamare l'epopea omerica, come si è fatto in età moderna, la Bibbia degli Elleni, perché di quella non possedette mai l'assoluta autorità. Era però il libro da cui i fanciulli ricavavano a scuola i princìpi della loro intuizione della vita e della loro fede; era il libro sotto la cui egida rimaneva, volente o nolente, anche l'adulto. Nessuna meraviglia, dunque, se già nel quinto secolo, nella cerchia degli educatori di professione, sorsero uomini che si proclamavano difensori di Omero. Indubbiamente essi dovevano ammettere la giustezza delle critiche mosse ai racconti immorali relativi agli dèi, ma scoprirono una via d'uscita, insegnando che quei racconti non andavano presi alla lettera, ma avevano un senso riposto. Proprio nei passi scandalosi il poeta, sotto il velo del mito, avrebbe voluto adombrare pensieri di profonda saggezza e cognizioni

---

[43] Senofane, B 11-15 Diels.
[44] Euripide, fr. 292, 7 Nauck².

scientifiche. Si venne così formando il metodo dell'esegesi allegorica, che più tardi sarà applicato soprattutto dagli Stoici ed infine trasformato per i propri fini dagli Ebrei e dai Cristiani. Quel metodo non poteva certo bastare ad un Platone, che, sebbene a malincuore, s'indusse a bandire dal suo stato ideale l'amatissimo Omero.

All'esegesi allegorica si associò facilmente l'interpretazione razionalistica dei miti, alla quale però interessava meno la giustificazione morale degli dèi che la rimozione di tutti gli elementi meravigliosi e l'isolamento del « nucleo storico ».

Esiodo non fu il solo a travagliarsi per le ingiustizie della vita umana e per gli enigmi dell'universo. Tutto il periodo che comprende i secoli settimo e sesto fu ricco di lotte economico-politiche e di tensioni spirituali. Anche nel campo religioso si trovava così preparato il terreno per nuovi movimenti, con i quali peraltro, almeno in parte, non fecero che venire alla luce delle antiche correnti, che prima scorrevano sotto la superficie.

Possiamo ormai tenere per dimostrato che i misteri eleusini risalgono all'età preellenica[45]. Gli scavi hanno provato che ad Eleusi esisteva un centro religioso antichissimo: come in tanti altri luoghi vi si venerava, non importa sotto qual nome, la madre Terra e già allora vi si rappresentava indubbiamente, sotto una qualsiasi forma, l'antico mistero del ciclo della vita, della morte e del ritorno della vegetazione, forse anche non senza una connessione con la speranza nella sopravvivenza personale dei credenti. La madre Terra preellenica venne in seguito sostituita dalla greca Demetra, la cui figlia Kore è rapita dal signore del mondo sotterraneo e deve passare presso

[45] Sui misteri cfr. O. Kern, *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*, Berlin 1927; F. Otto, *Der Sinn der eleusinischen Mysterien*, Zürich 1940.

di lui un terzo dell'anno, mentre le è concesso di trattenersi sulla terra per il resto del tempo.

Del dolore di Demetra che ricerca la figlia, della gioia del ricongiungimento, come pure della fondazione dei misteri trattava già il canto che fu composto, come inno cultuale, verso la metà del settimo secolo, in un'epoca in cui Eleusi costituiva ancora una comunità indipendente. Poco dopo essa venne unita ad Atene e nello stesso secolo fu iniziata la costruzione di un tempio, la cui pianta era adeguata alle necessità del culto misterico. Non era infatti concepito, al pari dei templi usuali, come abitazione del dio, ma aveva al centro il *telesterion*, un vasto ambiente per riunioni in cui si compivano le cerimonie sacre, seguite dai fedeli disposti tutt'intorno su gradini. Ogni anno, a settembre, nel tempo cioè in cui la vita nei campi sembra spenta, gli iniziati, dopo una preparazione ed una purificazione accuratissima, muovevano da Atene in solenne processione, tra canti e grida di gioia (dal grido ἰακχή trasse origine la figura di una guida divina, Iacchos); percorsi i 22 chilometri della Via Sacra, giungevano ad Eleusi a notte fatta e venivano accolti dal misterioso chiarore delle fiaccole. Della festa vera e propria poco sappiamo, poiché gli iniziati osservavano l'obbligo del silenzio. È certo però che vi si svolgevano delle cerimonie sacramentali, testimoniateci per la prima volta dal cristiano Clemente[46], ma risalenti senza dubbio ad epoca antica; esse culminavano nel rito in cui ogni iniziato toccava un simulacro del grembo materno, per entrare in immediato contatto con l'origine di ogni vita e per raggiungere così la certezza nella propria sopravvivenza. Solo chi aveva ricevuto la consacrazione attraverso questo rito poteva assistere nel *telesterion* agli ultimi misteri, che costituivano il

[46] Clemente, *Protr.* II 21.

momento supremo della festa. In che misura venisse qui rappresentata la storia sacra non ci è noto. Sicuramente dallo ierofante, che aveva il compito di esibire gli oggetti sacri, veniva mostrata una spiga, il frutto maturo che contiene nel chicco la garanzia di nuova vita. La festa aveva luogo nell'oscurità notturna: chiarore di fiaccole ed effetti di luce ne accrescevano la suggestione. Va notato però che tutto il mistero si svolgeva in funzione della speranza nell'aldilà. L'*Inno a Demetra* promette a chi è caro alle dee non solo prosperità e ricchezza (secondo una notizia, a dir vero tardiva, lo ierofante annunziava la nascita d'un fanciullo divino, che sarà stato Pluto, il dio dispensatore di ricchezza), ma anche qualcosa di ancor più alto: « Beato tra gli uomini mortali chi ha contemplato ciò! Ma chi resta profano, chi non fu partecipe dei sacri misteri, non gode uguale destino, dopo la morte, nella putrida caligine dell'Ade »[47]. Di questa beatitudine avrà poi a parlare Pindaro e soprattutto Sofocle: « Tre volte beati i mortali che dopo aver contemplato questi misteri entrano nell'Ade! Ché ad essi soli è destinata colà una vera vita, gli altri attende solo dolore »[48]. Mentre dunque la gran turba dei profani conduce nell'Ade una squallida esistenza di ombre (non diversa la sorte assegnata ai defunti da Omero), gli iniziati fruiscono d'una vita beata; questa vita essi la pregustano anche quaggiù, quando durante la sacra cerimonia – come canta il coro degli iniziati nelle *Rane* di Aristofane[49] – si lanciano nella danza alla luce delle fiaccole su un prato fiorito, e nella gioia della festa anche i vecchi sentono agili le ginocchia e si scuotono di dosso tutte le pene e gli affanni dell'età.

La speranza nella sopravvivenza individuale e nella

---

[47] *Hymn. Cer.* 480 ss.
[48] Pindaro, fr. 137a Schroeder; Sofocle, fr. 754 Nauck².
[49] Aristofane, *Ran.* 324 ss.

felicità ultraterrena era il primo fondamento spirituale dei misteri. Ma questa speranza si appoggiava alla normale esperienza che ogni uomo ha di una natura eterna e perennemente risorgente, e non fu mai dimenticato l'arcaico legame col germogliare del frutto. Il citato frammento di Sofocle appartiene probabilmente al suo primo dramma, nel quale, a glorificazione di Atene, narrava come, per incarico di Demetra, Trittolemo lasciò Eleusi e andò ad insegnare a tutte le genti l'agricoltura e a diffondere così la civiltà ed un'esistenza degna dell'uomo.

Anche in altri luoghi della Grecia si celebravano misteri, segnatamente nell'isola di Samotrace. Di essi sappiamo ancor meno che degli eleusini; l'origine preellenica è però anche qui fuori di dubbio. Tutti questi misteri erano legati ad un luogo determinato, e anche se i misteri di Eleusi furono a poco a poco resi accessibili ad ogni persona non solo di razza, ma anche semplicemente di lingua greca, la loro influenza rimase tuttavia limitata a cerchie particolari.

Affatto diverso è il caso di un altro movimento religioso che si diffuse in Grecia nello stesso periodo in cui nascevano a nuova vita i misteri. Alludiamo alla religione dionisiaca[50].

La sua patria è la Tracia. Di lì, attraverso i Frigi, appartenenti al ceppo tracio, passò nell'Asia Minore, incontrandosi con l'affine culto orgiastico della gran Madre degli dèi. Fu nota per tempo anche agli Ioni, ma solo verso il settimo secolo iniziò la sua marcia trionfale attraverso la madrepatria ellenica e conquistò le folle con il suo potere estatico, che fu felicemente paragonato alle epidemie di danza del medioevo. Specialmente le donne si lasciavano trascinare, quando si sentivano chiamare da un pro-

---

[50] Cfr. E. Rohde, *Psyche*, II; W. F. Otto, *Dionysos*, Frankfurt 1933.

feta del nuovo dio: abbandonavano fuso e conocchia per seguirlo per boschi e montagne. Là, nell'ambiente inconsueto, vivevano rapite tutta una serie di prodigi: attingevano alle fonti latte e miele, accarezzavano impunemente feroci pantere, allattavano i cuccioli del leone e poi, assalite d'un tratto da improvviso furore, li sbranavano e ne mangiavano le carni crude. Il tirso del dio nelle mani, la sacra pelle di cerbiatto sulle spalle, cinte di edera, vagavano per la foresta al suono d'una musica fragorosa, in cui si fondeva il suono di striduli flauti, di squillanti piatti e di cupi timpani, danzavano fino all'esaurimento e vivevano ore felici nella certezza di essere vicine al dio, finché rientravano nell'angustia della loro vita familiare.

Era un modo di comportarsi del tutto estraneo al greco senso dell'ordine e tale da sconvolgere il costume sociale. È comprensibile come uomini morigerati e governanti consapevoli della loro responsabilità lo combattessero, e alcune leggende hanno conservato memoria della resistenza che il nuovo dio ebbe a superare in molti luoghi. Ma finì con l'imporsi, al prezzo, tuttavia, di un adattamento alla natura ellenica.

La via fu indicata dal saggio sacerdozio di Delfi. Dioniso venne accolto nel sacro recinto, ma Apollo rimase il signore dell'oracolo e al movimento che rapiva in estasi fu imposto un corso regolare. Venne introdotta una festa che si svolgeva con un ordine preciso sul Parnaso ed a cui interveniva, in particolare, un ristretto collegio di donne. Nella Macedonia si conservò ancora per lungo tempo qualcosa dell'originaria ferocia: Olimpia, la madre di Alessandro, prendeva ancora parte alle orgiastiche processioni delle Baccanti, che spaventavano i non iniziati con i serpenti addomesticati che portavano seco. Nell'Ellade, alla stessa epoca, l'entusiasmo si era già da tempo trasformato nel senso della greca σωφροσύνη. Dagli sfrenati, sregolati movimenti delle donne in preda all'e-

stasi si sviluppò la simmetria e l'euritmia delle Menadi danzanti che l'arte ha eternato.

A Delfi Dioniso era pure venerato come bambino nel vaglio, e d'altra parte si mostrava anche la sua tomba: si tratta di una reminiscenza del dio, morente e rinascente alla vita, proprio della religione tracia. Dioniso era il possente dio della natura, al cui seguito appartenevano spiriti quali i Sileni e i Satiri. Sul Tmolo ricco di viti, in Asia, egli divenne il dispensatore del vino; ma non era il vino e nemmeno, per esempio, l'eccitazione erotica a provocare l'estasi. L'elemento determinante era un altro. Omero, che invero sa ben poco su Dioniso, lo chiama una volta il μαινόμενος, non il dio « pazzo », come si è erroneamente tradotto, ma il dio « entusiasta ». L'attrattiva della nuova religione consisteva in questo, che strappava gli esseri umani, specialmente le donne sempre chiuse entro le pareti delle loro case, al monotono grigiore della vita quotidiana, cosicché scacciavano tutte le preoccupazioni e le pene e conoscevano un altro mondo, in cui non si sentivano più uomini ed erano quindi maturi per accogliere in sé quel dio che si tratteneva in mezzo a loro. Era questa per l'uomo l'unica occasione di deporre il peso dell'usata esistenza, di non essere, per una volta, uomo.

Il dio dell'entusiasmo non era ellenico, ma il suo evangelo s'incontrò con un istinto profondamente radicato nell'anima greca. Dallo spirito dionisiaco, che strappava l'uomo alle sue abitudini e lo trasferiva in un mondo totalmente diverso, è nato, come momento del culto di Dioniso, il dramma.

In che misura all'originaria fede dionisiaca s'intrecciassero delle forme di speranza nella sopravvivenza individuale, è malcerto. Tanto più marcato è il rilievo che tali speranze assumono in un altro movimento religioso che si ricollegava direttamente al messaggio del nuovo dio ed aveva indubbiamente anch'esso la sua origine nel-

l'ambiente tracio. Si tratta dell'orfismo[51], che si richiamava – tratto, questo, chiaramente non ellenico – alle rivelazioni del cantore tracio Orfeo, il quale sarebbe vissuto prima di Omero e già per questo poteva reclamare una superiore autorità. Nelle sue linee fondamentali l'orfismo è visibilmente la creazione personale d'un riformatore religioso, il quale non può essere stato attivo prima del settimo secolo e fuse nella sua dottrina elementi diversi, per poi bandire un proprio evangelo e diffonderlo attraverso i misteri.

Una cosmogonia che s'appoggia chiaramente ad Esiodo, ma che accanto allo Spazio, il Caos, conosce come potenza primordiale anche il Tempo, Chronos, e introduce la concezione dell'uovo cosmogonico, probabilmente originaria dell'oriente, viene qui rivolta a spiegare l'origine dell'uomo ed il suo destino. Nella sesta generazione divina nasce Dioniso, comparso già prima sotto altro nome, ma per istigazione di Hera viene fatto a pezzi dai Titani, che divorano le sue membra ad eccezione del cuore, salvato da Atena. Zeus stermina con la folgore gli scellerati. Dalle loro ceneri nascono gli uomini, che portano dunque in sé come patrimonio ereditario istinti e brame proprie dei Titani, ma anche una scintilla dionisiaca: è loro compito ravvivare e custodire questa scintilla. Tutta questa rivelazione, peraltro, non doveva se non servire di premessa a ciò che Orfeo aveva da annunziare circa la destinazione dell'uomo e la sorte che lo attende. Questa dottrina non ci è stata trasmessa direttamente, ma si può ricostruire con buona approssimazione. Platone espone per la prima volta nel *Menone* (v. sopra, p. 25) un dogma che egli considera d'importanza decisiva: l'anima è un

---

[51] Cfr. *Orphicorum fragmenta*, ed. Kern, Berlin 1922; *Orphei hymni*, ed. Quandt, Leipzig 1941; K. Ziegler, *Orpheus* in Pauly-Wissowa XVIII. 1, col. 1200 ss.; R. Keydall - K. Ziegler, *Orphische Dichtung* in Pauly-Wissowa XVIII. 2, col. 1321 ss. È immotivato lo scetticismo del Wilamowitz, *Gl. d. Hell.* II, p. 193 ss.

essere autonomo, indipendente nella sua esistenza dal corpo, e nel corso delle età si unisce a corpi diversi. Egli conferisce a questa intuizione particolare solennità, facendola risalire ad un'arcaica saggezza. Non si richiama, come sarebbe stato ovvio, a Pitagora e alla sua dottrina sulla trasmigrazione delle anime, ma a sacerdoti e a sacerdotesse che vollero dare alla loro fede un fondamento teoretico, accenna dunque espressamente all'origine religiosa della sua concezione. In base a tutti gli elementi in nostro possesso, il sodalizio cui risaliva quella credenza non può essere se non l'orfismo. Platone giudicò severamente e derise i sacerdoti-mendicanti orfici del suo tempo, che si occupavano di purificazioni esteriori e di scongiuri e avevano una concezione tutt'affatto materiale dell'aldilà. Ma ciò non esclude minimamente che egli approvasse ed apprezzasse le profonde concezioni, riguardanti la natura ed il destino dell'anima umana, che stavano alla base della primitiva religione orfica: tutta una serie di passi platonici depongono in tal senso. Il fatto essenziale per Platone era appunto la fede nell'esistenza autonoma dell'anima, che dimora nel corpo come in una prigione, e la credenza nella metempsicosi, con cui è strettamente connesso il divieto di mangiar carne, divieto che è sicuramente attestato come orfico. Erodoto fa derivare la credenza nella trasmigrazione delle anime dall'Egitto, donde l'avrebbero assimilata degli Elleni che egli non vuol nominare[52]. In realtà gli Egiziani non condivisero questa credenza, ma Erodoto non sbaglia intuendone il carattere non ellenico. Essa è in stridente contrasto con la mentalità omerica, che non è ancora arrivata all'intuizione di un'anima principio di tutta la vita spirituale e intellettiva, ma conosce solo la *psyche*, l'inconsapevole spirito del morto, da cui difficilmente poteva svilupparsi in modo or-

[52] Erodoto, II 123, 93-96.

ganico la nuova concezione dell'anima (v. sopra, p. 25). Onde non par possibile respingere l'ipotesi che il fondatore dell'orfismo abbia derivato quella credenza da una popolazione non greca. Erodoto attribuisce ai Traci una fede nell'immortalità che, però, presenta caratteri diversi. Per la metempsicosi dovremo piuttosto pensare ad influssi orientali; ma può anche darsi che il fondatore della religione orfica abbia elaborato originalmente degli spunti presenti nelle concezioni della fede popolare.

Data questa nuova concezione e valutazione dell'anima, ne derivava immediatamente quale dovesse essere il compito dell'uomo: esso non poteva consistere se non nel mantenere l'anima il più possibile pura e nel salvaguardarla dalla contaminazione del corpo. Delle prescrizioni ascetiche ed il divieto di mangiar carne servivano a questo fine. Lo scopo che in origine si proponevano i seguaci dell'orfismo dovette essere quello di arginare gli influssi del corpo, di frenare gli impulsi titanici che con essi irrompevano nell'uomo e nel far divampare così, dalla scintilla dionisiaca insita nella natura umana, una vivida fiamma. Alla fine si attendeva la piena liberazione dalla corporeità. Ma non ci è stato tramandato in che misura essa venisse coerentemente perseguita, e si intuisce che il movimento a poco a poco si infiacchì e la sua dottrina si alterò, a contatto con le masse, dando luogo alle più grossolane rappresentazioni dell'aldilà.

Nella sua rapida ed ampia diffusione l'orfismo assunse, a quanto pare, diverse colorazioni. Possiamo con sicurezza ricondurre alla sua influenza il fatto che in Pindaro, in Eschilo, nei miti platonici, nella fede del popolo il giudizio e la retribuzione dei morti nell'aldilà risultano concezioni quanto mai salde, mentre Omero e l'antica lirica non ne sanno nulla. C'era un poemetto sulla discesa di Orfeo nell'Ade che descriveva le modalità di questa retribuzione, ed anche quella specie di salvacondotti per i

defunti che sono le laminette d'oro dei secoli quarto e terzo, trovate in tombe dell'Italia meridionale, provengono indubbiamente da una comunità religiosa sostanzialmente connessa con la religione orfica. La rappresentazione orfica della retribuzione oltremondana ha fatto sentire il suo influsso fino sull'escatologia cristiana.

Pitagora è la migliore dimostrazione di come questo movimento attirasse anche gli spiriti più eletti e ne fecondasse il pensiero. Spirito eminentemente scientifico, egli fu al tempo stesso il fondatore d'una comunità religiosa, a cui impose come dovere la più rigorosa purità, esteriore ed interiore. La dottrina orfica intorno alla metempsicosi ed il divieto di mangiare carne furono i tratti essenziali dell'ideale di vita che egli introdusse. Già i contemporanei narravano che Pitagora aveva creduto di riconoscere nei guaiti d'un cane bastonato la voce di un amico morto, la cui anima sarebbe passata nel corpo dell'animale[53]. Empedocle, filosofo-poeta e sacerdote, subì l'influenza sia di Pitagora sia dell'orfismo. Ma fu soprattutto Pindaro a professare la credenza che l'anima, nella sua affinità a Dio, è un immagine dell'eternità: già qui sulla terra, quando il corpo riposa, essa sviluppa nel sogno una seconda vista; quando poi muore, abbandona il corpo e, a seconda della vita che ha condotto, è costretta a soggiornare nelle tenebre oppure ad essere felice nel chiaro splendore del sole, finché rientra nella vita. Chi poi ha superato tre volte la prova, giunge colà « dove il fresco alito dell'Oceano spira intorno alle Isole dei Beati », e coloro che Radamanto trova puri « intrecciano ai capelli fiori splendenti come oro »[54].

Ancora più importante per la storia dello spirito fu la nuova concezione dell'anima, che, essere autonomo ed

---

[53] Cfr. Senofane, B 7 Diels.

[54] Pindaro, *Ol.* 2, 57 ss.; fr. 129-133 Schroeder.

immortale, vivifica il corpo e deve dominarlo. Affatto estranea al mondo omerico, tale concezione trovò in Grecia un terreno tanto favorevole da affermarsi rapidamente e da divenire il fondamento stesso di tutto il pensiero. Nel Cristianesimo si unì a concezioni analoghe provenienti dal giudaismo e divenne così una delle idee chiave della civiltà occidentale.

Fu una possente ondata di vita religiosa quella che, verso il settimo secolo, si riversò su tutta la Grecia e suscitò contemporaneamente le molteplici manifestazioni che abbiamo illustrato: un segno, questo, che la forma creata per la religione ellenica dall'epopea cavalleresca dell'Asia Minore non rispondeva più pienamente alle esigenze della nuova età. E che così fosse è facilmente comprensibile. Infatti, per quanto la religione olimpia, qual era stata espressa dalla poesia omerica, promanasse da una sensibilità schiettamente ellenica, quelle luminose figure ideali che, al disopra delle umane miserie, conducevano sull'Olimpo la loro esistenza beata, non potevano offrire all'uomo, in tempi di grave distretta, quello che il suo cuore chiedeva. E poi tutto l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla divinità, che fino allora non aveva presentato problemi per gli Elleni, in quell'epoca si rivelava bisognoso di una revisione. Gli antichi Elleni si sentivano innanzitutto membri della collettività, e riguardava la collettività anche la εὐσέβεια, la pia venerazione degli dèi, in cui si esauriva per loro l'essenza della « religione » (un termine speciale corrispondente a « religione » in greco non esiste). Il padre di famiglia, il più anziano della gente, il rappresentante della comunità erano chiamati ad intrattenere i rapporti con gli dèi e ad assicurarsene il favore con preghiere e sacrifici. La comunità partecipava assistendo ai sacrifici, consumando le carni delle vittime, seguendo con grida particolari l'azione sacra, accompagnando con ritornelli gli inni cantati dal coro espresso

dal suo seno, associandosi alle preghiere; ma tutti questi atti miravano essenzialmente al benessere della collettività, e mancava una preoccupazione, che scaturisse dall'intimo dell'individuo, circa i suoi rapporti con dio, come mancava, per esempio, una predica che gli toccasse il cuore. Naturalmente ogni donna tra le doglie del parto, ogni uomo in un momento di pericolo invocava l'aiuto di una divinità, ma ciò riguardava soltanto il singolo avvenimento nella sua esteriorità, mentre nei periodi sconvolti dalle lotte e dalle sventure il cuore dell'uomo chiedeva qualcosa di più. Si giunse così alle nuove manifestazioni del sentimento religioso. Le amare esperienze della vita suscitavano la brama di una giustizia superiore e inducevano a vedere negli dèi non più delle figure contrapposte alla vita reale, indifferenti alle esigenze della morale umana, ma delle forze morali che, giuste esse stesse, ricompensassero la giustizia negli uomini e punissero l'azione ingiusta. Altri s'aggrappavano alla speranza d'una retribuzione e d'una vita beata nell'aldilà, altri ancora volevano scrollarsi di dosso almeno per un poco la monotonia della vita quotidiana con le sue fatiche e le sue preoccupazioni. Comune a tutti era il desiderio di entrare in diretto contatto con Dio, anche per ciò che si riferiva ai bisogni spirituali e alle faccende del cuore: un campo, questo, in cui il culto comunitario non offriva alcuna opportunità. Specialmente su questi motivi si fondava l'attrattiva delle religioni misteriche. Giacché alle loro azioni sacre, alle « orge », l'individuo partecipava direttamente e, agendo in persona propria, poteva impetrare l'aiuto del dio, non per la comunità, ma per se stesso, per la salute della sua anima in questa e nell'altra vita. Che i benefici della nuova religione tornassero a vantaggio d'una ristretta cerchia di eletti, i quali, con la loro condotta, si dovevano mostrare degni della grazia divina, ciò innalzava ancora il suo valore agli occhi degli iniziati. Ma è

pur significativo, ad illuminare lo spirito della grecità, che tutte le nuove forme religiose non riuscirono ad avere, alla lunga, un'influenza decisiva. La religione greca rimase essenzialmente culto degli dèi nell'ambito della collettività, in particolare della *polis*.

Le nuove correnti religiose si diffusero nella madrepatria, mentre nell'Asia Minore, paese privo di tradizioni, lo spirito ellenico si sviluppò in un'altra direzione. Qui, come vedremo meglio in seguito, si determinò una laicizzazione del pensiero. Anche gli Ioni, come Esiodo, si posero il problema dell'origine del mondo attuale: senonché non trovarono la risposta nelle genealogie divine, ma nell'indagine dell'elemento primordiale che sta alla base di ogni essere. La vita che riempie il mondo non fu contemplata in una folla di plastici personaggi divini, ma fu spiegata mediante il nuovo concetto di *physis*, la natura che regola il nascere e il morire di ogni cosa, tutta la complessità della vita; e non si volle vedere simboleggiata la sua opera nei misteri, ma si volle conoscerla con la ragione. Dapprima questo nuovo atteggiamento non implicò minimamente un distacco dal sentimento religioso. Anche gli uomini di scienza non intendevano studiare il mondo solo come processo meccanico, ma desideravano comprenderlo nel suo contenuto essenziale, e questo risiedeva anche per loro nella vita divina che riempie il mondo e l'organizza in un *kosmos*. Per Talete anche la natura inorganica possedeva un moto e un'anima, e « tutto era pieno di dèi » (v. sopra, p. 76). Anassimandro scopriva la presenza di Dike nella legge naturale, in forza della quale tutto quel che nasce deve morire, perché ogni individuo entra nella vita a spese d'un altro. Diogene d'Apollonia arrivava a proclamare l'aria una divinità ed Ippocrate, che fu assai vicino a Diogene, attribuiva carattere divino al sole, alla luna, ai venti, anche alle malattie, in quanto derivanti tutti da quell'unica *physis* che è essa

stessa divina. Ma era inevitabile che il pensiero, una volta presa quella direzione, procedesse oltre e a poco a poco si sbarazzasse di tutte le concezioni religiose e mitiche, limitandosi essenzialmente ad un'indagine della realtà materiale fondata sulla ragione. Per gli atomisti la vita e l'anima divennero i prodotti di processi meccanici, fenomeni concomitanti al processo di composizione degli elementi materiali. Si potevano spiegare e mantenere in questo modo anche gli dèi, ma essi non sarebbero più stati cause e principi della vita cosmica, potenze autonomamente creatrici.

Da un certo punto di vista, tuttavia, la nuova mentalità reagì fecondamente sull'antica religione. Nel concetto di *physis* si riconobbe la vita nella sua unità. Riuscì dunque perfettamente naturale, nella sfera religiosa, ridurre ad unità la folla dei personaggi divini. Nella stessa teogonia orfica è evidente la tendenza a fare di Zeus il dio onnipotente che tutto compendia in sé. Già nel sesto secolo Senofane traeva spregiudicatamente le estreme conseguenze, professando la sua fede appassionata in un dio unico, lo Spirito, che è tutto occhio, orecchio, pensiero. Ma quando aggiunge: « il più grande tra gli dèi e gli uomini », mostra anche lui di non voler affatto negare le molte determinazioni particolari del divino[55]. E così fu anche in seguito. Perfino il più rigido dei monisti, Parmenide, ammette la presenza di divinità distinte nel mondo fenomenico[56]. D'altro canto, anche in un pensatore di idee conservatrici come Erodoto noi cogliamo la tendenza a vedere un solo dio dietro le singole divinità tradizionali (i cui nomi e le cui attribuzioni erano state fissate, secondo lui, da Omero e da Esiodo), ed è intomatico che egli adoperi di preferenza il neutro τὸ θεῖον, « il divino »: è

[55] Senofane, B 23-26 Diels.
[56] Parmenide, B 13, A 37 Diels.

un'espressione indeterminata, che indica l'unità degli esseri divini ed esclude la possibilità di ogni rappresentazione plastica di una particolare divinità[57]. In Eschilo questa tendenza monoteistica si esprime nel senso che la figura di un solo dio, Zeus, eclissa e fa impallidire quelle degli altri e riunisce in sé la pienezza della vita cosmica: « Zeus è l'aria, Zeus è la terra, Zeus è la volta del cielo, Zeus è il tutto e ciò che vi può essere di ancora più alto »[58]. Questa evoluzione veniva anche favorita dal fatto che la religione greca non conobbe alcuna aprioristica limitazione nazionale per i suoi dèi. Lo Zeus omerico regna ugualmente su Greci e Troiani: è il padre di tutti gli uomini. Per Erodoto è cosa ovvia ritrovare gli dèi greci negli dèi dei popoli stranieri e considerare trascurabile la diversità dei nomi e delle rappresentazioni nazionali. Nemmeno l'enorme differenza esteriore tra le forme del culto egiziano e del culto greco gli impedisce di trovare identico presso i due popoli il contenuto della coscienza religiosa. Con ciò risultava obbiettivamente stabilita anche l'identità del divino in ogni luogo, e questo regno del divino trovava il suo vertice e la sua unità in un dio supremo, che era dappertutto lo stesso, anche se veniva venerato sotto nomi diversi.

Questo unico dio onnipotente era troppo alto e troppo distante per l'immaginazione popolare: essa seguitò ad attenersi alle varie divinità che le erano familiari e che poteva rappresentarsi a sua immagine e somiglianza. Fra tali divinità e gli uomini s'inserivano altri esseri soprasensibili. Antichissima, come abbiamo visto, era la credenza nei dèmoni, gli « spartitori », che mandavano all'uomo, sul suo cammino, il bene e il male. Molto impre-

---

[57] Herodoto, II 49-53. Cfr. M. Pohlenz, *Herodot*, Leipzig 1937, p. 100 ss.

[58] Eschilo, fr. 70 Nauck².

cise erano le idee che ci si faceva di loro. Non possedevano una propria individualità né propri nomi, il che li distingueva dagli dèi: ma erano possibili dei passaggi da una categoria all'altra. In alcuni luoghi lo « spirito buono », l'ἀγαθὸς δαίμων, acquistò una personalità definita, tale da avvicinarlo agli dèi. D'altro canto nell'*Iliade* gli dèi, in quanto « spartitori », vengono non di rado chiamati δαίμονες. Ma già l'*Odissea* lo evita, per non far discendere gli dèi allo stesso livello di quegli spiriti inferiori che affliggono l'uomo con le malattie e visitano la terra come spettri. La rappresentazione dei demoni ebbe contorni precisi dopo che Esiodo li incorporò nel suo sistema teologico. Secondo lui gli uomini dell'età dell'oro si trasformarono, dopo la morte, in dèmoni e per incarico di Zeus sorvegliano l'operato degli uomini, gliene fanno dei resoconti e, sempre in base ai suoi ordini, distribuiscono premi e castighi. Essi divengono così esseri intermedi tra Dio e gli uomini.

A questa credenza si ricollega Platone, quando nel *Simposio*, con poetica immaginazione, rappresenta Eros, colui che suscita nell'uomo l'anelito a partecipare dell'immortalità divina, come il gran demone che fa da mediatore tra Dio e l'uomo. Più tardi, rifacendosi a Platone, l'accademico Senocrate suddivise il regno degli esseri dotati di spirito in dèi, dèmoni e uomini, dando così ai dèmoni un posto ben preciso anche nella cosmologia filosofica.

La fantasia popolare conosceva i più svariati generi di spiriti[59]: buoni o cattivi, essi influiscono sulla vita degli uomini, sono strumenti della retribuzione divina, comunicano oracoli, mandano sogni ed hanno altri compiti ancora[60]. Il mondo dei dèmoni diviene particolarmente

[59] Molto materiale in G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942.

[60] Cfr. Esiodo, *Opp.* 123 ss., 252 ss.

ricco e vario perché, in seguito al diffondersi della fede nell'immortalità, le anime sopravviventi alla morte furono incluse tra i dèmoni, mentre contemporaneamente guadagnava terreno l'idea che ogni uomo, in vita, abbia un demone particolare che determina il suo destino. Questa credenza, in verità, non raggiunse tra i Greci forme così precise come la credenza nel « Genio » tipica dei Romani; tuttavia già Empedocle conosce degli spiriti che accompagnano l'uomo sin dalla nascita[61], e Menandro scrive che accanto ad ogni uomo, appena nasce, si pone un demone, che lo guida come un mistagogo per gli oscuri sentieri della vita[62].

Come l'individuo, così anche la gente, specie nell'età più antica, ha il suo demone particolare, che può colmare di grazie, ma può anche, come genio malefico, far sentire la sua paurosa potenza. Abbiamo già visto (p. 51) come di qui si presentasse ad Eschilo il problema se l'individuo, in tali condizioni, è ancora responsabile della sua condotta, e come il poeta, in grazia della sua sensibilità morale, desse al quesito una risposta incondizionatamente affermativa. Ma la sua soluzione di compromesso – demone e uomo agiscono insieme – non poteva alla lunga appagare gli spiriti. Era soprattutto l'istinto dell'indipendenza, così vivo nei Greci, a ribellarsi all'idea che l'uomo, per tutta la durata della sua vita, sia retto per le dande da una forza esterna, e così un nuovo orientamento intellettuale trovò una via d'uscita che diede un senso completamente diverso alla credenza nel demone individuale. La riflessione psicologica e l'autocoscienza che s'andava sempre più sviluppando contribuirono a far concepire il demone come qualcosa che non agisce sull'uomo dall'esterno, ma altro non è se non l'elemento divino che

[61] Empedocle, B 122 Diels.
[62] Menandro, fr. 550 Kock [= 714 Körte].

l'uomo porta nel proprio petto. Così Eraclito enunciò la massima che il demone dell'uomo è il suo *ethos*, noi diremmo il suo « carattere », quale è determinato dalla nascita e dalle abitudini[63]; e nell'*Arbitrato* di Menandro uno schiavo può esporre, come frutto d'una saggezza molto corrente, il concetto che gli dèi avrebbero posto nel petto di ciascun uomo una sentinella che gli dice che cosa debba e non debba fare: « Questo è il nostro dio, da cui dipende la nostra felicità e la nostra infelicità »[64]. Ma anche Platone chiama « demone » dell'uomo, in quanto divino, lo spirito immateriale che abita in ognuno di noi[65], e, sulle sue orme, lo stoico Posidonio additava come supremo compito dell'uomo il seguire questo demone che abita in noi, il quale è della stessa natura del demone insito nel Tutto[66].

Il popolo continuava a credere nei dèmoni che sorvegliano le azioni degli uomini, ma essi non divennero mai qualcosa di simile a dei santi, cui ci si potesse rivolgere pregandoli d'intercedere presso Dio. Rimasero spiriti indefiniti, privi di nome, coi quali non si poteva stabilire un rapporto personale di fiducia.

Una precisa concretezza avevano invece le figure degli eroi[67], simili ai dèmoni nella loro azione e con essi facilmente confusi nella fede popolare. Erano i « signori » (è indubbiamente questo il significato originario del termine), che, vissuti un tempo sulla terra in qualità di potenti principi, ora continuavano ad operare dai loro sepolcri, distribuendo benedizioni e sventure. Anche il loro

---

63 Eraclito, B 119 Diels.

64 Menandro, *Epitr.* 659 ss. Jensen [= 735 ss. Körte³].

65 Platone, *Tim.* 90a.

66 Posidonio in Galeno, *Hipp. et Plat.* p. 448. Cfr. « Fleckeisens Jahrbücher » Suppl. XXIV, p. 625.

67 Cfr. U. v. Wilamowitz, *Gl. d. Hell.* II, p. 8; M. P. Nilsson, *Gesch. gr. Rel.* I. p. 170 ss.

nome talvolta era ignoto, ma tuttavia li si concepiva come persone determinate e si tributava loro un culto onde ottenerne il favore. Naturalmente era un culto limitato al distretto in cui sorgeva il sepolcro. Gli eroi esercitarono però un'influenza determinante sull'intera vita spirituale dei Greci grazie alla circostanza che, per le nuove generazioni, assursero a figure ideali del passato e a modelli d'umanità, e le molteplici leggende che sorsero intorno ad essi fornirono un contributo decisivo alla formazione della tradizione mitica.

L'unico dio onnipotente, Zeus, per Eschilo non era solo il portatore della forza creatrice che produce tutta la vita cosmica, ma in primo luogo il signore che governa su tutti gli uomini e regola la loro vita secondo leggi immanenti, nelle quali, chi guardi a fondo, scorge un ordine giusto e universale. Per quanto talora possa essere difficile comprendere i disegni di Zeus, egli rimane l'unico punto fisso per la fede e per un intelletto che indaghi il senso dell'essere e del divenire in ogni possibile manifestazione.

Questa fede attesta la trasformazione che si operò nella religione greca a partire dall'età omerica e che è estremamente ricca d'insegnamenti onde comprendere l'evoluzione della religione in generale. Da figure che riflettevano la vita reale ed erano invocate per ottenere, dal di fuori, un aiuto, gli dèi sono diventati delle forze morali, le quali realizzano nella vita quella giustizia che costituisce l'aspirazione dell'uomo e ricompensano le azioni buone così come puniscono le cattive. Questo tipo di religiosità celava tuttavia un pericolo: la delusione. Già nelle elegie di Teognide leggiamo amari rimproveri a Zeus perché tollera troppo spesso che ai buoni le cose vadano male e ai cattivi bene[68]. Di qui era breve il passo

[68] Teognide, 743-752, 373 380.

perché si dubitasse se esista realmente un signore che regge il mondo con giustizia. Euripide, negli ultimi anni della sua vita, non scorgerà più entro la vita umana un reggimento divino, ma soltanto il gioco capriccioso della Tyche.

Euripide vive già al centro dell'età illuministica, che portava dinanzi al tribunale della ragione tutte le concezioni dominanti, comprese quelle religiose: anche la fede negli dèi e il culto diventavano un complesso di usanze storicamente determinatesi, un *nomos* che non impegna l'uomo, a meno che questi, per conto suo, non ne riconosca la legittimità. E ci si poneva già anche il problema dell'origine delle concezioni umane relative agli dèi. Democrito la trovò nell'impressione di sbigottimento che fatti naturali come il lampo ed il tuono provocano nell'uomo[69]. Prodico, muovendo dalla considerazione che nel linguaggio poetico il vino è chiamato senz'altro Dioniso ed il pane Demetra, scorse in ciò la prima fase del processo, e suppose che gli uomini avessero concepito da principio come divine le cose stesse capaci di alimentare la vita e, in uno stadio successivo, avessero poi venerato come esseri superiori le persone che avevano insegnato la coltivazione dei cereali e della vite, cosicché queste sarebbero state innalzate al rango divino col nome di Dioniso e di Demetra[70]. Né ci si accontentò di questi spunti ispirati alla psicologia della religione, ma si esaminò a fondo anche la fede negli dèi per saggiarne la legittimità. Protagora trasse dalla sua teoria positivistica della conoscenza questa conclusione: « Riguardo agli dèi io non vedo alcuna possibilità di sapere né se esistono né se non esistono, né quali sono di aspetto »[71], e Crizia disse chia-

[69] Democrito, A 75 Diels.
[70] Prodico, B 5 Diels.
[71] Protagora, B 4 Diels.

ro e tondo che il culto degli dèi è tutto un'istituzione umana, la trovata di astuti governanti che volevano tenere a freno il popolo con la paura ispirata da invisibili potenze superiori[72].

Crizia, in un dramma satiresco, ebbe perfino il coraggio di portare queste tesi davanti a tutto il popolo: ora infatti anche il popolo s'occupava di tali questioni. Perfino nella massa vacillava ormai l'antica fede negli Olimpii; ma fu proprio questa intima incertezza a rendere suscettibili i cittadini verso la critica filosofica che si esercitava sulle idee tradizionali relative agli dèi. L'intolleranza era in sé e per sé affatto estranea alla religione greca, ma il culto degli dèi patrii aveva profonde connessioni con la vita della *polis*, e chi toccava il culto tradizionale metteva in pericolo l'esistenza dello stato. Così, negli ultimi decenni del quinto secolo, cominciò l'epoca dei processi di ἀσέβεια contro i filosofi che avevano osato criticare apertamente la religione tradizionale. Uomini politici di parte conservatrice portarono un dopo l'altro in tribunale, per reati contro la religione, dei rappresentanti del nuovo spirito quali Anassagora e Protagora, e finirono col muovere anche contro Socrate l'accusa di negare il dovuto rispetto agli dèi della città.

In realtà Socrate, a differenza di un Crizia, aveva scansato ogni discussione teorica intorno agli dèi, in quanto oltrepassava le possibilità di conoscenza umane o in ogni caso le proprie; d'altra parte aveva conservato come cosa naturalmente ovvia la fede negli dèi. Invero per Socrate, anche in fatto di fede, l'ultima istanza non era rappresentata dall'opinione della folla, ma dal suo personale giudizio, che, a lui come ad Euripide, vietava di attribuire agli dèi atti immorali e di prestar fede indifferentemente a qualsiasi mito. Il dio sotto la cui protezione

[72] Crizia, B 25 Diels.

sapeva di trovarsi come individuo ed a cui doveva ubbidire più che agli uomini, era in realtà assai diverso nella sua essenza dagli dèi della collettività venerati pubblicamente, e si esprimeva una forma nuova di religiosità quando Socrate diceva di udire una voce divina che, rivolgendosi personalmente a lui, lo metteva in guardia dal commettere un'azione ingiusta, nel caso che la propria sensibilità morale non pervenisse ad una risoluzione chiara e netta[73]. Prendendo spunto di qui i suoi nemici gli tesero un laccio. Ma che egli non pensasse minimamente a negare il culto tradizionale agli dèi della patria, lo testimoniano le ultime parole che egli pronunciò: « Sacrificate un gallo ad Asclepio, e non ve ne dimenticate »[74]. Si son voluti trovare sensi ascosi in queste parole: in realtà Platone le ha tramandate perché in esse trovava l'espressione più icastica della schietta pietà del maestro e la migliore smentita alle accuse sollevate contro di lui.

Platone stesso, dietro la varietà dei fenomeni sensibili, non vedeva più, come gli uomini religiosi di un tempo, molteplici personalità divine, ma degli archetipi eterni, che assumono una forma sensibile nei mutevoli fenomeni individuali e ne costituiscono il contenuto essenziale. Queste « idee » trovano la loro suprema unità nell'idea del bene, che è il fondamento primo dell'essere e del conoscere e di ogni cosa buona, vera e bella. Questa idea del bene è il dio a cui Platone guarda, a cui rivolge la sua preghiera. Noi ci chiediamo: come una idea può divenire un dio personale? Ma qui dobbiamo tenere presente che, nel mondo classico, la personalità di Dio divenne un problema solo con la critica della scepsi ellenistica e con il cristianesimo e che ancora i primi Cristiani di stirpe greca si preoccuparono con molto più zelo delle età

---

[73] Cfr. Platone, *Apol.* 29d.
[74] Cfr. Platone, *Phaed.* 118.

successive di tener lontani da Dio tutti i caratteri spettanti alla sola persona umana. Nello stesso tempo dobbiamo anche considerare che per Platone l'idea non è un'astrazione senza vita, ma anzi ogni essere acquista significato solo in quanto adempie al suo destino, è « buono » per qualche cosa. Il bene soltanto conferisce senso alla vita; di più: dev'essere la sua ragione ultima. Ma la vita è movimento autonomo e, per il Platone degli ultimi anni, è legata all'anima, che dell'intero cosmo fa un grande essere vivente (v. sopra, p. 75). Anche questa vita ha origine dall'archetipo in cui il bene trova la sua forma eterna. Così anch'esso può essere immaginato soltanto come una essenza dotata di anima e vivente.

Il fondamento primo di ogni essere è necessariamente uno solo. Esiste dunque un solo dio. Ciò tuttavia non induce Platone, da buon Greco, ad escludere che il dio unico diventi accessibile all'esperienza umana in una molteplicità di fenomeni; in ogni caso altri problemi sono per Platone più urgenti di questo. Nel suo stato ogni cittadino dev'essere intimamente penetrato dalla convinzione che l'ateismo dei materialisti, che ammettono come esistente la sola materia, è l'errore basilare e più rovinoso. Giacché veramente esistente è soltanto ciò che è immateriale, e la vera *physis*, quella che produce ogni forma di nascita e di vita, non è la materia, ma l'anima, e il vero io dell'uomo, il suo patrimonio più prezioso, è lo spirito. Questa nozione, in uno con la regolarità dei fenomeni celesti, deve portare ogni individuo al convincimento che in tutto l'universo anima e spirito operano come principio dominante e vivificatore, un principio in cui noi dobbiamo riconoscere la divinità. Pure, questa convinzione non è ancora sufficiente per regolare la nostra condotta; vi si deve aggiungere la fede nella provvidenza divina, che governa l'esistenza di ciascuno, la fede negli dèi, che si occupano degli uomini, sorvegliano le loro

azioni ed intervengono nella loro vita col premio o col castigo. Ciascun uomo deve rendersi ben conto di essere responsabile di fronte ad essi e deve venerarli devotamente, senza ben inteso cadere nell'illusione di poterli influenzare con preghiere o sacrifici[75].

L'intuizione materialistica del mondo propria dell'atomismo aveva considerato l'universo solo sotto l'aspetto materiale e aveva spiegato la vita come un sottoprodotto di processi meccanici; in tal modo l'atomismo aveva obiettivamente rotto con l'antica intuizione ellenica del divino. Platone muove dall'anima, che vivifica la materia, conferendole un'effettiva esistenza, ed è portatrice di quello spirito che noi dobbiamo riconoscere come divino; per Aristotele Dio, nel pieno senso del termine, è soltanto lo spirito assoluto rivolto verso se stesso. Tuttavia per entrambi la vita che riempie il mondo, e che è prodotta da questo spirito, rimane qualcosa di divino, ed entrambi, nello spirito dell'antica religiosità ellenica, possono accettare il detto di Talete, che tutto è pieno di dèi.

Durante tutto questo periodo religione e culto furono indissolubilmente legati alla vita pubblica. I Greci non conobbero un'organizzazione ecclesiastica particolare, affiancante l'organizzazione statale. Dei sacerdoti erano indispensabili per l'amministrazione dei santuari e per l'esercizio del culto, ma le cerimonie religiose più importanti venivano compiute per la famiglia dal padre e per il popolo dai pubblici ufficiali a ciò deputati (v. sopra, p. 111). Per ciò stesso la religione permeava tutta la vita dello stato[76].

Aristotele vede nell'amministrazione del culto uno dei principali compiti dello stato. Le questioni attinenti

---

[75] Platone, *Leg.* X (particolarmente 885b) e XII 966e.

[76] Cfr. G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, München 1920, p. 514 ss.

al culto occupavano il primo posto nell'ordine del giorno delle adunanze della collettività cittadina. Sacrifici e preghiere aprivano le assemblee popolari e consiliari. L'oratore si poneva sul capo, come il pubblico ufficiale, una corona, a significare che parlava per mandato divino. Nella stesura delle deliberazioni non si tralasciava mai di nominare all'inizio gli dèi: « Lo voglia Iddio! » Il giuramento vincolava i funzionari, convalidava le deposizioni in tribunale, assicurava la santità dei trattati. Numerose erano le feste religiose dello stato: ad Atene arrivavano, nell'anno, a più di cinquanta giorni, durante i quali tutte le attività pubbliche erano sospese, sì da costituire un equivalente delle nostre domeniche; perfino nei periodi di gravi difficoltà finanziarie le feste venivano celebrate col maggiore sfarzo possibile. Questi usi erano intimamente connessi con la vita dello stato e durarono finché questo rimase in piedi. A poco a poco, naturalmente, essi divennero pure formalità, che non deponevano riguardo ai sentimenti della collettività nulla più di quanto deponga oggi la tradizionale apertura di un parlamento con l'ufficio divino o con una preghiera. Ma Demostene, che come nessun altro conobbe l'anima del suo popolo, sapeva bene di influenzare profondamente l'animo dei giudici quando iniziò la grande orazione contro Eschine, alla quale voleva imprimere il carattere d'una giustificazione di tutta la sua politica, con una preghiera rivolta, in parole e ritmi solenni, a tutti gli dèi e le dee, perché volessero assicurargli presso gli ascoltatori la benevolenza ed un giudizio imparziale.

Dopo la vittoria di Salamina i Greci si sentirono pieni d'orgoglio per l'impresa compiuta, inebriati per aver determinato essi stessi, da uomini liberi, il loro destino e per aver salvato i loro beni più preziosi; ma con questo stato d'animo si conciliava perfettamente il sentimento che avvertiva negli eventi umani la volontà di dio. Pin-

daro, in questa epoca, non si stancava d'inculcare negli esponenti della nobiltà, superbi della loro forza, il pensiero che, nelle vittorie agonali, non dovevano dimenticare di render grazie agli dèi, dai quali, prescindendo da ogni sforzo dell'individuo, dipende il successo. Eschilo trovava il senso e la ragione ultima della vittoria di Salamina in questo, che per volere di Zeus, per effetto dell'ordine universale da lui stabilito, la *hybris* del re dei Persiani, inteso al dominio del mondo, era condannata al fallimento. Egli fece suo l'antico adagio « Chi s'aiuta Dio l'aiuta »[77] – nel male come nel bene: l'ombra di Dario applica amaramente il proverbio al figlio, che ha provocato da solo la propria rovina –, e concluse anche l'*Orestiade* con un canto di gioia in cui s'esprime la lieta certezza che Atene rimarrà grande e potente perché su di essa scende la benedizione di Atena e degli altri dèi.

All'inizio della guerra del Peloponneso Euripide si rese interprete del sentimento popolare esprimendo negli *Eraclidi* la fiducia che Dio avrebbe fatto ottenere la vittoria alla causa giusta e Atena avrebbe protetto la sua città: « No, Pallade non può soccombere! »[78]; e mentre, dopo la sconfitta di Sfacteria, la coscienza degli Spartani era inquieta perché avevano cominciato la guerra rompendo i trattati di pace solennemente giurati al cospetto degli dèi, Euripide, dopo la pace di Nicia, dimostrò con compiacimento ai suoi concittadini nelle *Supplici* come il loro idealismo pronto al sacrificio e la valida protezione di Atena garantissero la grandezza di Atene. Al pari di parecchi altri patrioti anche Euripide avrà indubbiamente considerato il rovescio subito dagli Ateniesi in Sicilia come l'inevitabile conseguenza di una politica che non aveva saputo moderare le proprie ambizioni. E nemmeno

---

[77] Eschilo, *Pers.* 742.

[78] Euripide, *Heracl.* 352. Cfr. M. POHLENZ, *Griech. Tragödie*, I, p. 371 ss.

la stessa caduta di Atene ha lasciato dietro di sé, nella tradizione, delle tracce che ci consentano di supporre che andasse smarrita, allora, la fiducia nella dea Atena. Se ne cercò la responsabilità negli uomini, mentre Atena rimaneva la πολιοῦχος, la protettrice della sua *polis*. Immediatamente prima del 404 Sofocle poteva reclamare come titolo di gloria della sua città il fatto che lo stato ateniese onorava massimamente gli dèi[79]: e dicendo ciò non aveva tanto in mente il numero e la magnificenza dei templi e delle feste, quanto la devozione di tutto il popolo.

Certo Atena non poté impedire che più tardi, nel quarto secolo, l'antico spirito civico decadesse e soccombesse a Cheronea davanti alla forza e alla preparazione dell'esercito macedone. Il sentimento religioso dovette adattarsi alla nuova situazione e tanto più urgente divenne l'esigenza di giudicare gli avvenimenti da un punto di vista prettamente umano. Demostene fa culminare la difesa della sua politica, che obiettivamente era fallita, con questa considerazione: gli dèi ci hanno negato il successo; ma anche se noi avessimo preveduto ciò, non avremmo potuto adottare altra politica, perché soltanto la lotta per la libertà e per l'egemonia nell'Ellade rispondevano alle esigenze poste dal nostro onore e dalle tradizioni della nostra città[80]. Emerge ancora una volta da queste parole l'atteggiamento dello spirito greco di fronte alla divinità: il successo dipende da Dio, ma spetta all'uomo agire ed è suo compito organizzare da solo la propria vita così come glielo prescrivono la sua natura e la voce che sente dentro di sé.

Naturalmente è difficile dire fino a che punto venga proprio dal cuore il ringraziamento che in questa epoca molti privati rendono agli dèi nelle epigrafi sepolcrali o

---

[79] Sofocle, *Oed. Col.* 260.
[80] Demostene, *Cor.* 199 ss., 63 ss.

nelle iscrizioni dedicatorie; ma certo in costoro non era morta una genuina pietà.

In complesso, però, ben di rado ci è consentito di gettare uno sguardo dentro la coscienza religiosa del singolo. Mentre Pericle, che fu amico di Anassagora, si rendeva perfettamente conto che un'eclissi di luna va considerata un fenomeno affatto naturale, è da addebitare alla superstiziosità di Nicia, il quale peraltro era persona non priva di cultura, se un'eclissi creò le premesse perché la sconfitta dell'esercito ateniese a Siracusa si trasformasse in una catastrofe. Già un decennio prima Nicia era stato schernito da Aristofane, nei *Cavalieri*, a motivo del suo superstizioso terrore degli dèi. Ma egli non era certamente un caso isolato, come non lo era il farisaico Eutifrone, che, tutto fiero della sua ortodossia, concepiva la religione come un fatto puramente esteriore, tanto che, per preservare da ogni contaminazione la sua casa, accusò d'omicidio il proprio padre, perché questi, senza volerlo, aveva causato la morte di un operaio. Invece Sofocle, nell'ultimo suo dramma, non solo si dichiarò esplicitamente per la tesi che la trasgressione involontaria della legge naturale da parte di Edipo non implicava la sua colpevolezza, ma lasciò anche intendere chiaramente che ciò che conta, per purgarsi d'una macchia, non è la purificazione esteriore, ma la purezza interiore e l'integrità. Un onesto rappresentante della pietà tradizionale fu Senofonte, che, nella vita come negli scritti, voleva sempre « cominciare con dio ». Ma nemmeno Platone fu indotto, dalla pura conoscenza che aveva della divinità, a negare ossequio al culto tradizionale e alla fede popolare. Ancora da vecchio egli parla dell'incancellabile impressione che produce sul bambino il vedere i genitori che la mattina salutano il sole e testimoniano la loro reverenza verso gli dèi[81]. Quan-

[81] Platone, *Leg.* 887e.

do sviluppa un pensiero che considera importante ma di cui non gli sfugge l'audacia, o quando esprime le sue aspettative riguardo al futuro, ama aggiungere: « Sia detto secondo la mente di Dio! » oppure: « Così vuole Iddio »[82]. Egli chiama spesso le naturali disposizioni dell'uomo « divina partecipazione », e quando Dione lo invita a Siracusa per realizzare l'unione della speculazione filosofica con il potere politico, egli, come del resto lo stesso Dione, vede in ciò un decreto della provvidenza divina[83]. Di questa parla sovente anche in altre occasioni, a proposito delle sue esperienze. Né si tratta, nel caso suo come certamente di non pochi altri Ateniesi, di parole buttate là senza pensarci. Perfino nello stato platonico ideale Apollo delfico doveva restare la più alta autorità per le questioni di culto, e non è soltanto in considerazione delle esigenze della massa che, nel modello di stato immediatamente inferiore a quello ideale, egli pone una forma spiritualizzata della religione tradizionale alla base dell'ordinamento civile. Platone sapeva che anche in usi apparentemente invecchiati e superati può sopravvivere qualcosa del genuino sentimento religioso.

Su un punto soltanto Platone non fece concessioni di alcun genere alla religione popolare. Per lui la pietà, che regola i rapporti con dio, rientrava nella giustizia non meno dei doveri verso il prossimo: la religione era dunque una parte dell'etica e sottostava al criterio morale. Perciò non solo rigettava senza remissione tutti i miti immorali, ma soprattutto combatteva la convinzione che sacrifici e preghiere possano influenzare e subornare gli dèi.

Ma proprio a questa credenza era affezionato il cuore del popolo, che attendeva dagli dèi un aiuto materiale.

---

[82] Cfr. A. FRANK, *Vorsicht und Behutsamkeit gegenüber Mensch und Gott in der Sprache Platos*, Diss. Würzburg 1937, p. 55 ss.

[83] Platone, *Ep.* VII 326b, 327e.

9. — M. POHLENZ, *L'uomo greco.*

Un'intesa su questo punto era pressoché impossibile, e fu una soluzione piuttosto inquietante quella escogitata da Senocrate, caposcuola dell'Accademia, il quale spiegò che i sacrifici varrebbero non per il vero, supremo dio, ma per i dèmoni, mediatori fra quello e gli uomini e venerati dal popolo come dèi[84]. Soluzione inquietante perché, così, questi dèi popolari potevano facilmente trasformarsi in spiriti ingannatori, che pretendevano arbitrariamente di essere venerati come dèi al fine di soddisfare le brame della loro natura carnale: e i Cristiani trassero proprio di qui la loro arma più affilata nella polemica contro il mondo divino del paganesimo.

Anche in altri campi non mancarono i compromessi tra lo spirito nuovo e la religione tradizionale. Nello stesso tempo però continuava la critica della tradizione iniziata nel quinto secolo e la mescolanza etnica tipica dell'età ellenistica, invitando ad un confronto tra le diverse forme religiose, contribuì a far trionfare l'idea – presente in embrione già in Erodoto – che le concezioni degli dèi presso i singoli popoli sono un prodotto della storia e, in quanto subiettivamente condizionate, non possono ambire che ad una validità relativa. La fede nella divinità come tale non avrebbe necessariamente dovuto uscirne compromessa, ma tuttavia era troppo alta per offrire alla massa un surrogato delle familiari figure degli dèi personali. La massa restò fedele al culto tradizionale: ciò nasceva indubbiamente anche da un'esigenza del cuore, mentre non ci si preoccupava di andare più a fondo col ragionamento. Presso le persone colte guadagnava vieppiù terreno quell'orientamento spirituale da cui scaturì la definizione del « carattere » data da Menandro: un divino custode dell'uomo, anzi il vero dio, che fissa il corso della vita (cfr. p. 117 s.).

---

[84] Cfr. M. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes*, Göttingen 1908, p. 129 ss.

Questo era soprattutto l'atteggiamento delle personalità più forti, quelle che improntarono di sé l'epoca: e la comparsa di tale atteggiamento portò un carattere nuovo nella religiosità ellenica[85]. I Greci tracciavano una linea di divisione tra dio e l'uomo, ma concepivano il passaggio dall'una all'altra natura come graduale e fino dalle origini furono propensi a credere che, in casi eccezionali, il confine potesse essere varcato. Eracle, che però era figlio di Zeus, da uomo era assurto alla condizione divina. Quando nel quinto secolo la personalità individuale cominciò a distinguersi sempre più dalla massa, gli Ioni decretarono onori divini a Lisandro, che li aveva liberati dal giogo ateniese. Non costituì dunque una novità assoluta il fatto che Alessandro avanzasse, come figlio di Zeus Ammone, la stessa pretesa; ciò che riuscì intollerabile alla coscienza dell'umana dignità proprio dei Greci fu che egli esigesse dal suo seguito di essere venerato all'orientale, che i sudditi si prosternassero al suolo nella προσκύνησις. Dal punto di vista pratico contò ancora di più che egli esigesse di essere riconosciuto come dio da tutti gli stati greci: con ciò infatti non solo detronizzava le antiche divinità civiche ed usurpava una posizione di superiorità rispetto ad esse, ma, quel che è peggio, acquisiva il diritto di presentarsi come padrone di fronte ai singoli stati e di intervenire nella loro amministrazione interna. Questo suscitò un'accanita resistenza, mentre in seguito i Greci si adattarono di buon grado a riconoscere la divinità dei successori di Alessandro, dei Tolemei come dei Seleucidi.

Ora parve anche che la storia medesima desse d'un tratto la risposta definitiva alla dibattuta questione dell'origine delle concezioni relative agli dèi: gli dèi erano

---

[85] Cfr. J. Kärst, *Geschichte des Hellenismus*, II, Leipzig 1929, p. 168 ss.

stati anticamente degli uomini, delle spiccate personalità, dei potenti sovrani, che avevano preteso ed ottenuto, o per i loro padri già morti o addirittura per se stessi in vita, un culto divino. Un letterato ingegnoso, Evemero, arrivò a pubblicare un'iscrizione, che egli pretendeva di aver trovato in una lontana favolosa isola dell'Oceano Indiano e che doveva porre al disopra di ogni dubbio quella spiegazione: infatti nell'iscrizione, alla maniera dei sovrani orientali, re Zeus medesimo aveva steso un resoconto del suo regno e, in particolare, aveva illustrato l'introduzione del culto per suo padre Kronos e per la sua stessa persona. Il libro fece rumore e, nonostante la trasparente veste letteraria, parve tanto persuasivo allo spirito razionalistico dell'epoca che l'idea centrale dell'« evemerismo » diventò rapidamente articolo di fede per i Greci e, grazie alla mediazione di Ennio, per i Romani.

Sulla formazione del culto del sovrano influirono i modelli orientali; bisogna però anche dire che in esso culminava e si concludeva un processo che aveva avuto inizio in Grecia molto tempo prima. Esamineremo più avanti come, nel quinto secolo, sorgesse l'individualismo e come la personalità individuale s'affermasse di fronte alla collettività. Le tensioni create da tale processo si conclusero ora con il trionfo della personalità eccezionale, che assoggettava a sé la massa. Ha una sua profonda ragion d'essere nello spirito ellenico il fatto che questa evoluzione politica sia accompagnata da una trasformazione del sentimento religioso. L'antica religione ellenica, quale religione della comunità, aveva trovato la sua naturale espressione nel culto d'una divinità che vegliava sull'esistenza dello stato e costituiva quindi anche per l'individuo la premessa della sua esistenza e della sua prosperità. Quando crollarono le πόλεις greche, e ad esse subentrarono dei grandi stati, si sentì anche per questi il bisogno d'una protezione divina, e poiché Atena

o Posidone non l'avevano garantita alle loro proprie città, se ne dovette cercare un surrogato: questo era lì pronto negli uomini che s'erano innalzati per forza propria al posto di sovrani e di protettori della collettività. Era da tempo comune fra i Greci l'uso di designare come « divini » coloro che sorpassavano il normale livello umano, onde non costituì per il sentimento popolare una difficoltà insuperabile il vedere un dio nel monarca che stava al disopra di tutto il popolo d'un vasto regno e lo governava con illimitata autorità. La religione greca antica aveva scorto nel mondo che circonda l'uomo delle forze divine che hanno una funzione determinante nel dar forma alla vita; la nuova età le trovò nell'uomo stesso. Altro non fu il culto del sovrano se non la forma religiosa prodotta dal nuovo sentimento che l'uomo ebbe del proprio valore; fu l'autodivinizzazione della personalità strapotente, che esige ed ottiene il riconoscimento da parte degli altri uomini. Ma indubbiamente la venerazione con cui erano state contemplate le antiche divinità non fu trasferita all'uomo divinizzato, anche se gli si tributava obbedienza e rispetto, e soprattutto mancò quel legame interiore che aveva unito l'uomo greco al dio protettore della sua patria.

Anche per altri rispetti il crollo della *polis*, la quale fino allora aveva offerto al Greco il contenuto della sua stessa vita, non poteva restare senza serie conseguenze sulla religione. Venuto meno il legame con la comunità, l'individuo, specialmente in terra straniera, doveva trovare ogni sostegno in se stesso: era dunque libero il campo per una religiosità personale. Senonché le condizioni spirituali ora dominanti erano diverse da quelle dell'età antica, quando la religione dionisiaca ed il misticismo travolgevano con la loro magica forza il cuore dell'individuo. Lo spirito dell'età ellenistica era più freddo, tutto volto alla realtà di questa vita: non era guidato

dal sentimento, ma dalla ragione, e veniva assorbito dagli interessi pratici. Il ritmo di una vita che pulsava rapida non lasciava tempo per gli aneliti di redenzione; si sentiva nostalgia per la pace interiore e per la tranquillità dello spirito, ma si aveva più fiducia nella guida della filosofia razionale che in quella della religione. Negli avvenimenti esterni non si sentiva più la presenza decisiva della giustizia divina, ma il dominio d'un destino capriccioso, che oggi innalza l'uomo sul trono e domani lo caccia, esule e fuggiasco, per le vie del mondo. La Tyche divenne la divinità principale di quest'epoca[86]: un tempo era stata la dispensatrice della buona fortuna e del successo decretato dagli dèi; ora appare come la dea potente che tutto regge e governa, ma alla cieca, e che determina il destino degli uomini non secondo una legge stabile e prevedibile, ma a caso e a capriccio. Ma gli uomini non potevano lasciarsi strappare di buon grado la speranza di guadagnarsi anche questa divinità, e le metropoli in pieno sviluppo cercarono di assicurarsene il favore istituendo un nuovo culto. Lo scultore Eutichide modellò una statua della Tyche di Antiochia, divenuta presto famosa e largamente imitata: rappresenta la dea in piedi, con una corona turrita sul capo, un fascio di spighe nella destra e il giovane dio fluviale Oronte ai suoi piedi, nell'atto di vegliare sulla sua città e di garantirle la *eudaimonia*; anche Alessandria e molte altre città ebbero la loro Tyche. Parimenti l'individuo ora si abbandonava volentieri alla fede in una sua Tyche personale, come prima aveva fatto assegnamento sul proprio dèmone: specialmente a Roma, dove la Tyche ellenistica, fusasi con altre divinità indigene, come la grande

---

86 Cfr. F. Ruhl O. Waser, *Tyche*, in Roscher, *Mythol. Lexikon*; U. v. Wilamowitz. *Gl. d. Hell.* II, p. 298; H. Strohm, *Tyche*, Stuttgart 1944.

dea Fortuna e il genio personale, conquistò non solo degli avventurieri, ma anche alcuni uomini che aspiravano alle mete più alte, come un Silla e un Cesare, e valse ad irrobustire la loro fiducia nella propria missione. Quando Cesare, durante una tempestosa traversata dell'Adriatico, gridò al nocchiero sgomento: « Non temere, tu porti Cesare e la sua fortuna! », egli non usava un semplice modo di dire. Tuttavia, per il vero Greco, la Tyche rimase la capricciosa, infida dea del caso, alla quale egli non poteva rivolgere fiducioso la sua preghiera e con la quale non poteva stabilire un rapporto intimo e personale.

I Tolemei cercarono di portare a salvamento nel loro regno, in una forma modificata, l'antica religione comunitaria, amalgamando in un nuovo culto ufficiale elementi ellenici ed egiziani; il dio Sarapis raggiunse poco alla volta una notevole importanza. Anche in altri paesi la religione ellenica venne a contatto con le religioni di antiche civiltà: i tempi per l'avvento del sincretismo erano maturi. Nei primi tempi dell'ellenismo non si giunse ancora, tuttavia, ad un reale approfondimento della religiosità personale: questa età razionalistica era avversa ad ogni aspetto del sovrasensibile e, pur conservando le forme tradizionali del culto, se ne serviva con molta moderazione o addirittura con una certa ironia. L'uomo faceva assegnamento sulle proprie forze, poteva fare a meno della benedizione del cielo.

La più chiara dimostrazione di tutto ciò è offerta dalla posizione che assunse nei confronti della religione l'ateniese Epicuro, il banditore della nuova saggezza individualistica. La *eudaimonía* dell'uomo consiste per lui in un atteggiamento spirituale sereno, non turbato da alcuna preoccupazione o commozione; e poiché egli scorgeva il più grave pericolo per tale stato nella paura ispirata dal reggimento divino e dalla sanzione oltremondana, diventò un fanatico seguace della filosofia atomi-

stica, in cui non trovavano posto siffatte concezioni. In Epicuro le tipiche istanze dello spirito greco erano ancora così vigorose che, malgrado tutto, non poté fare a meno degli dèi, e poiché non poteva concepirli se non come aggregati di atomi, al pari degli uomini, spinse fino al grottesco l'antropomorfismo della religione popolare. Tanto più deciso fu però nel rigettare l'idea di una provvidenza divina e, confinando conseguentemente gli dèi negli spazi posti tra un mondo e l'altro (dove dovrebbero condurre una vita beata, senza curarsi delle faccende del mondo e degli uomini), dalla realtà della vita li esiliò in un museo e strappò l'anima all'antica religione ellenica, la quale aveva colto il divino proprio nelle forze attive della vita. Gli dèi non erano per Epicuro che i modelli ideali dell'uomo, dei saggi elevati a potenza. La sua concezione del divino era in sostanza un'autodivinizzazione dell'uomo, e fu una logica conseguenza di ciò il fatto che, nel suo sodalizio, egli si lasciasse venerare come un dio. Anch'egli poteva ben sentirsi uomo « divino », poiché, per il suo sodalizio, era un benefattore dell'umanità più grande del nuovo dio Alessandro o dei Diadochi.

Del tutto diverso fu l'atteggiamento del suo antagonista, lo stoico Zenone, che dalla sua patria, una terra fenicia, aveva portato con sé una viva religiosità e poneva a fondamento della sua filosofia la nozione che, negli accadimenti cosmici come nell'esistenza umana, una medesima forza divina produce tutta la vita e l'organizza finalisticamente. Pieno di timore reverenziale egli avvertì nel mondo e nell'uomo il governo del *Logos*, lo Spirito che, come sorgente prima di ogni nascere e di ogni divenire, può essere identificato con la *physis*, ma, altrettanto legittimamente, può essere chiamato dio o Zeus.

Il *Logos* era il solo, vero dio. Nonostante questo deciso monoteismo anche Zenone ammise la molteplicità delle manifestazioni del divino e la giustificò con l'ausilio

del metodo allegorico. Ma, al suo cuore di semita, Apollo e Atena potevano dire ben poco. Non greco era del resto quel suo antropocentrismo, che gli faceva trovare la prova più valida della provvidenza nel fatto che essa ha creato piante ed animali in funzione dell'uomo; non greca la rozza concezione della *heimarmene*, che inserisce la vita interiore dell'uomo in una catena di cause estesa a tutto l'universo (v. sopra, p. 55). Risponde invece alle caratteristiche dello spirito greco un altro aspetto del suo pensiero: nonostante la sua concezione del divino, egli fece ogni sforzo per garantire all'uomo l'autonomia, per riconoscergli la capacità di raggiungere con le proprie forze, nella vita, il suo fine e la felicità. Era esattamente ciò che i tempi esigevano. Perciò per lunghi secoli la Stoa, con la sua filosofia, poté offrire a Greci, Romani e barbari quel sostegno religioso che la persona di cultura ardentemente desiderava.

Questa scuola riuscì ancora ad esprimere in Posidonio un pensatore ed uno scienziato di prim'ordine: egli era al tempo stesso un uomo profondamente religioso ed inoltre, nello spirito dell'antica grecità, sentiva nella vita che percorre tutto l'universo il fenomeno primordiale ed essenziale, scoprendo in esso la divinità. A questa vita divina, per lo stoico Posidonio, l'uomo partecipa direttamente, è anzi, grazie al suo *logos*, identico a dio. Sin dalla sua origine, come parte del divino, vive in immediato contatto con esso, lo accoglie con tutti i sensi, lo sperimenta, lo conosce guardando dentro se stesso. Perciò la religione si conviene in modo necessario alla natura umana. I primi uomini ebbero appunto una conoscenza pura del dio uno e onnipotente e lo venerarono nell'unica forma che gli si addicesse, senza raffigurazioni simboliche e senza atti esteriori. Esisteva allora un'unica religione. Poi, nel corso dei secoli, essa ricevette presso i diversi popoli una diversa impronta e subì molteplici

falsificazioni. L'alto compito della scienza, della filosofia consiste nel restaurare l'originaria, purissima conoscenza di dio, non come cognizione teorica, ma come un sentimento che permei tutto l'uomo e determini tutto il corso della sua vita. La vera adorazione di dio non consiste nell'esteriore εὐσέβεια, negli atti di culto, ma nella purezza di cuore, che cerca d'uguagliare dio con l'azione morale[87]. « Vuoi propiziarti gli dèi? – dirà Seneca sulle orme di Posidonio – Allora devi essere buono »[88].

La pietà di Posidonio affonda le sue radici nella capacità, tipica della grecità più antica, di cogliere l'essenza divina nella vita. Tale connessione, come abbiamo visto, era stata avvertita anche precedentemente dalla scienza greca; anche l'etica platonica aveva trovato il suo fondamento primo nella dimostrazione dell'origine divina di tutto l'essere. Ma solo con Posidonio religione e scienza, pietà e morale stringono un patto consapevolmente voluto e indissolubile; e non è nuovo solo il passaggio della religione da cosa della comunità politica a questione assolutamente personale dell'individuo – ma, per ciò stesso, anche di tutta l'umanità –, ma soprattutto l'ardore con cui questo sentimento religioso si fa largo.

Appunto per questo Posidonio ha esercitato un'influenza fortissima sulle età successive. Persino nel discorso dell'Areopago degli *Atti degli Apostoli*, risuonano le sue idee basilari intorno alla storia della religione. Ma egli fu nello stesso tempo l'ultimo grande pensatore che possedette, nella pienezza che fu tipica della grecità, la fede nella forza morale dell'uomo e nella sua capacità di conoscere. Tale fiducia si andò sempre più dileguando nella stirpe avviata ormai verso la vecchiezza. La coscien-

---

[87] Per il pensiero di Posidonio v. Dione di Prusa, *Olymp.* 27 ss.

[88] Seneca, *Epist.* 95, 50. Cfr. K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, p. 411; M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, pp. 234, 361.

za della debolezza e della colpa gravò soffocante sugli animi, non attese più la redenzione dalle forze stesse dell'uomo; e se in Posidonio la fede nell'immortalità dell'anima non era disgiunta da una positiva valutazione di questa vita, la nuova generazione preferì consolarsi delle sue pene e dei suoi affanni terreni con la speranza in una ricompensa ultramondana. Quando poi le nuove religioni, cercando di guadagnarsi i cuori degli uomini, li indirizzarono verso la rivelazione divina anziché verso la ricerca personale e proposero alla loro debolezza il miraggio della grazia di un dio misericordioso e la liberazione da ogni angustia spirituale; quando l'esistenza in questo mondo divenne nientr'altro che l'introduzione alla vita eterna nel regno di Dio, allora non solo la Stoa perdette ogni suo fascino, ma la religione greca aveva ormai concluso il suo ciclo.

Capitolo Quarto

IL SENTIMENTO DEL MONDO. ESISTE UN PESSIMISMO GRECO? LA VITA TERRENA E LA VITA FUTURA

Per lo Schiller i Greci erano la stirpe felice guidata dagli dèi con il lieve freno della gioia[1]. Jakob Burckhardt, al contrario, individuò nel pessimismo uno dei tratti fondamentali del carattere greco. Anche agli occhi del Nietzsche la tragedia greca testimoniava di un « pessimismo della forza », e il filologo Hermann Diels inaugurò nel 1921 una collana intitolata « Schule und Leben » con un saggio in cui sottoponeva ad un'indagine storica il « pessimismo antico ».

Pessimisti i Greci? Il popolo dalle cui opere s'irradia ancor oggi tanto entusiasmo per la bellezza, tanta pienezza di vita? Contro questa teoria il nostro intimo non tarda a ribellarsi. Con buona pace del Nietzsche, l'esperienza ci attesta che il pessimismo è qualcosa di paralizzante. Dovrebbero esserne caduti vittime quei Greci che dimostrarono tanta energia vitale, che compirono cose eccelse nei campi più diversi? Certo dalla produzione letteraria greca si può citare una quantità di affermazioni intonate al pessimismo; ma, in gran parte, sono tratte da un flori-

---

[1] [F. Schiller, *Gedichte*, « Die Götter Griechenlands », str. I. – *N. d. T.*].

legio antico che, in una sezione speciale, raccoglieva di proposito delle sentenze sulla brevità e gli affanni della vita[2]. E non si tratterà dunque di doglianze nate dall'umore del momento, come ne cogliamo presso tutti i popoli civili? Saremmo disposti a giudicare il carattere del popolo tedesco nella sua interezza dalle manifestazioni del *Weltschmerz* che incontriamo nell'età del *Werther*? I lamenti dei Greci provengono spesso da una situazione spirituale affatto peculiare, da discorsi o scritti consolatorii, nei quali, in ogni tempo e presso ogni popolo, il modo più ovvio per confortare chi ha perso un proprio caro è sembrato il richiamo ai mali della vita, da cui la morte ci libera. Affinché il quadro non riesca unilaterale bisognerebbe almeno integrarlo ponendosi da un punto di vista opposto, e questa controprova dimostrerebbe che presso gli autori greci si possono rinvenire altrettante espressioni di ottimismo che di pessimismo. Parallelamente e contemporaneamente alla tragedia fiorisce, traboccante di brio carnevalesco, la commedia. Ma soprattutto va notato che etichette moderne come pessimismo e ottimismo, estranee alla lingua greca, ci aiutano ben poco a capire la natura di questo popolo. E, invece di interrogare delle massime isolate, sarà più proficuo indagare senza preconcetti l'atteggiamento che il Greco assumeva fondamentalmente di fronte alla vita, il sentimento del mondo che lo guidava nel valutare le cose.

Già dalle labbra degli eroi omerici noi cogliamo espressioni di questo genere:

> **Nulla più miserevole dell'uomo**
> **nutre la terra fra le creature**
> **che respirano e strisciano sul suolo.**

---

[2] Stobeo. IV. 34.

Quale delle foglie
tale è la stirpe degli umani. Il vento
brumal le sparge a terra, e le ricrea
la germogliante selva a primavera.
Così l'uom nasce, così muor.

Liberi i numi d'ogni cura, al pianto
condannano il mortal[3].

E agli immortali destrieri di Achille, che piangono la morte di Patroclo, Zeus stesso rammenta:

Dell'uomo... nulla al mondo,
di quanto in terra ha spiro e moto, eguaglia
l'alta miseria[4].

Eppure nessuno pensa di qualificare come pessimisti i fieri guerrieri omerici, ripieni del loro ideale eroico, gioiosi, tutti rivolti a questa vita. Miseranda appare loro soltanto l'esistenza di ombre che seguirà alla morte: Achille preferirebbe essere un povero operaio a giornata sulla terra piuttosto che un principe nel regno dei morti[5].

Di un profondo pessimismo testimonia effettivamente un'antica massima, che dev'essere nata in un'epoca di grave disagio, quando gli uomini cercavano rifugio in una religione personale:

Primo, per i mortali non nascere è meglio di tutto;
ma nati, quanto prima varcare le soglie dell'Ade.

---

[3] σ 130 s. [trad. G. Vitali], Z 145 ss., Ω 525 s. [trad. V. Monti].
[4] P 446 s. [trad. V. Monti].
[5] λ 489 ss.

In Euripide questo detto è citato da Bellerofonte, l'eroe in rotta con dio e col mondo, come una massima di saggezza che corre sulla bocca di tutti[6]; per Aristotele è una rivelazione fatta nel più remoto passato dal divino Sileno[7]; in una vecchia opera appartenente alla letteratura popolare e che narra d'una gara poetica tra Omero ed Esiodo, esso, nella forma che abbiamo riprodotta sopra, è attribuito ad Omero[8], e dobbiamo arguirne che figurasse in un carme epico di tradizione omerica. Ma Omero stesso, in quel certame, contrappone alla sentenza i versi in cui Odisseo, davanti ai Feaci, proclama che nulla vi è di più bello di quando gli uomini siedono festosi gli uni accanto agli altri ed ascoltano il cantore, mentre le mense si piegano sotto il peso dei pani e delle carni e il coppiere versa infaticabile il vino dal cratere[9]; e da tutta la rappresentazione dei Feaci spirano la gioia di vivere e la capacità di godere che furono proprie della società ionica. Davvero non esiste altra opera poetica in cui con tanta frequenza e con tanto compiacimento come nell'*Odissea* si descrivano sacrifici, banchetti e libagioni, mentre il poeta non dimentica mai di mettere in rilievo la gioia che regna tra gli uomini in tali occasioni.

La similitudine omerica tra la vita umana e le foglie che rapidamente appassiscono s'incontra ancora una volta nell'*Iliade*[10], e più tardi Semonide e Mimnermo la prendono come spunto per delle loro elegie[11]; ma la conclusione che ne ricavano non è per nulla pessimistica: « Cer-

---

6 Euripide, fr. 285 Nauck².

7 Aristotele, *Eudemus*, fr. 6 Walzer.

8 *Certamen Homeri et Hesiodi*, 72 Rzach, con i passi ivi citati a riscontro [trad. E. Romagnoli].

9 ι 5 ss.

10 [B 468. – *N. d. T.*].

11 Semonide, 29 Diehl; Mimnermo, 1; 2; 6 Diehl [trad. E. Romagnoli].

to non c'è uomo – dicono – cui Zeus non mandi molti mali, e il futuro non è noto ad alcuno, ma appunto per questo godi l'oggi e non affannarti per quel che verrà! ». Nelle poesie d'amore di Mimnermo lo stesso pensiero si atteggia press'a poco così: « Godi la giovinezza! Viene ben presto la vecchiaia, che rende l'uomo brutto e inetto e gli rapisce la capacità di gioire del sole e della vita! ». E ancora:

> Deh, senza malattie, deh, senza incresciosi pensieri,
> il destino di morte mi colga a sessant'anni!

Ma questi versi valsero a Mimnermo un rimbrotto da parte del suo contemporaneo Solone, che aveva già varcato quel limite. Nel corso d'una lunga vita Solone aveva, sì, constatato che « nessun uomo è felice, ma tutti i mortali, quanti ne vede il sole, sono oppressi dalla fatica »[12]; d'altra parte però non solo sapeva apprezzare anche le gioie della vita[13], ma aveva sperimentato con soddisfazione in se stesso che l'esistenza umana offre qualcosa di più elevato dell'aurea Afrodite. Indirizzò quindi a Mimnermo un'elegia in cui lo esortava a rettificare la sua così:

> Il destino di morte mi colga ad ottant'anni![14]

Nell'*Odissea* il lamento sulla debolezza dell'uomo cresce d'intensità a causa della considerazione che l'uomo viene influenzato anche nel suo intimo dall'incalzare del destino:

---

[12] Solone, 15 Diehl.
[13] Solone, 13 Diehl.
[14] Solone, 22 Diehl [trad. E. Romagnoli].

Ché muta il cuor degli uomini terrestri
qual muta il giorno che per essi manda
il Genitor degli uomini e dei Numi[15].

Ma il poeta dell'*Odissea* conosce anche ciò che l'uomo ha da gettare sull'altro piatto della bilancia: « Qualunque dolore lo colpisca, egli lo sopporta con fermo cuore »[16]. L'eroe di tale fermezza è lo stesso Odisseo, il πολύτλας. Quando noi traduciamo πολύτλας δῖος Ὀδυσσεύς con « il paziente divino Odisseo », ci mettiamo un'intonazione sentimentale e leggermente cristiana che è affatto estranea all'eroe omerico. La radice τλα, che entra come parte costitutiva nell'epiteto, non indica affatto un tollerare puramente passivo, ma piuttosto un sopportare che non esclude la volontà d'agire ed anzi l'ardimento: un atteggiamento, insomma, atto a superare resistenze esterne e interiori. Odisseo è tutto l'opposto di un temperamento paziente e puramente passivo. Sopporta nella propria casa il comportamento licenzioso delle ancelle che trescano con i proci, così come ha sopportato « altro più cane » nella spelonca del Ciclope; ma a tutto ciò si adatta soltanto perché ha sempre fissa davanti agli occhi la sua meta e ormai intravede l'impresa che compirà non appena giunta l'ora dell'azione.

Uomo della medesima tempra è il soldato di ventura Archiloco, che nella sua vita ha sperimentato in abbondanza rovesci di fortuna e delusioni, ma si tiene sempre in piedi e non si perde mai di coraggio. Che la mente dell'uomo muti a seconda di ciò che Zeus impone giorno per giorno, è per lui un'usuale, amara esperienza: e tuttavia al destino egli non si piega. Quando riceve la notizia che i suoi compagni più cari, i migliori tra i compatrioti,

---

[15] σ 136 s. [trad. G. Vitali].
[16] [σ 134 s. – *N d. T.*].

sono periti in un naufragio, sul primo momento il cuore rischia di spezzarglisi; ma « anche per i mali insanabili gli dèi ci diedero un rimedio, la τλημοσύνη »[17], la virile fermezza che gli dà la forza di superare il dolore.

Come nell'architettura greca la colonna si erge sotto la pressione dell'architrave ed acquista così il suo significato di elemento strutturale; come il mitico Atlante, il cui nome è formato con la radice τλα, regge sulle spalle la volta del cielo, così la resistenza dell'uomo al destino è parte integrante del tessuto della vita greca: quella resistenza che non è un semplice tollerare e sopportare, ma una disposizione interiore capace di reagire con le proprie risorse contro il mondo esterno.

Mimnermo e Semonide si sottraggono al peso dell'esistenza rifugiandosi nel piacere del momento; Archiloco oppone ai colpi della fortuna la fermezza virile e un'indomabile volontà di affermarsi. Sono queste le due vie per le quali si metteranno anche in seguito gli Elleni al fine di superare qualsiasi difficoltà. Essi avvertono perfettamente il peso dell'esistenza, ma non ne risultano per tanto sminuite la loro energia e la loro gioia di vivere.

Nell'età più antica il Greco assume questo atteggiamento con un moto affatto istintivo, germinante dalla sua naturale sensibilità. Ben presto però il suo spirito avvertì la necessità di riesaminare da un punto di vista teoretico i compiti pratici dell'uomo. L'esistenza del male gli si presentò allora come un problema la cui chiara soluzione appariva urgente all'intelletto.

All'inizio del secolo settimo Esiodo non si affaticò a studiare solo il mondo degli dèi, ma anche il mistero della vita umana. Perché gli uomini devono lavorare così duramente, e per giunta sono afflitti da malattie e miserie

---

[17] Archiloco, 7, 5 ss. Diehl; cfr. anche 68 Diehl. Omero (Ω 49) ha già τλητὸν θυμόν.

d'ogni genere? Perché la loro esistenza non è facile come quella degli dèi che vivono beati lassù? La risposta escogitata da Esiodo era questa: un tempo, come narra la favola, gli uomini furono realmente felici al pari degli dèi, ma si lasciarono sfuggire la loro fortuna non accogliendo con animo grato i doni celesti e volendosi foggiare da soli il proprio destino. Un antico apologo narrava a questo proposito che gli uomini, venuti a contesa con gli dèi, avevano saputo assicurarsi con un'astuzia i pezzi più gustosi degli animali sacrificati. Esiodo modifica il racconto nel senso che Zeus scorga l'astuzia di Prometeo, introdotto come rappresentante di tutti gli uomini, ma la lasci a bella posta condurre ad effetto, per mostrare agli uomini che, con tale sopraffazione, essi non faranno che peggiorare il loro stato. Così Zeus nega agli uomini il fuoco, che prima aveva loro destinato. È vero che Prometeo lo ruba, ma il vantaggio che esso reca agli uomini viene più che bilanciato dalla sanzione applicata da Zeus nella sua superiore forza e saggezza. Giacché ora il dio crea la donna, che farà piovere sugli uomini ogni sorta di malanni. Questo il racconto di Esiodo nella *Teogonia*[18]. Nell'opera successiva il poeta tornò al medesimo tema, poiché giudicava di scorgere meglio e di poter raffigurare con maggiore evidenza il ruolo funesto della donna[19]. Zeus si rivolge con parole di scherno a Prometeo:

> « O di Giapeto figlio, maestro di tutte le astuzie,
> t'allegri tu, che il fuoco m'hai preso, m'hai tesa la frode;
> ma gran cordoglio, per te, sarà fra le genti venture:
> ch'io darò loro, in cambio del fuoco, un malanno che tutti
> accoglieranno con gioia, gran festa facendo al malanno ».

---

18 Esiodo, *Theog.* 534-602.
19 Esiodo, *Opp.* 42-105 [trad. E. Romagnoli].

Anche qui il malanno inviato da Zeus è la donna, che si chiama Pandora (un antico nome della dea della terra reinterpretato da Esiodo), perché da tutti gli dèi ricevette doni e fu dotata di seducenti attrattive. Malgrado gli avvertimenti di Prometeo, il fratello di questi, Epimeteo, « colui che riflette dopo », se la prende in casa: « e quando l'ebbe, conobbe il malanno ».

La donna infatti, mossa da un'impertinente curiosità, aprì il vaso in cui fino allora, grazie alla benevolenza di Zeus, stavano rinchiusi tutti gli affanni e i dolori: mentre prima, senza questi, gli uomini avevano avuto una vita facile, simile a quella divina, adesso i mali scapparon fuori, e da allora in poi l'uomo è esposto giorno e notte ai loro assalti.

Questo fu il risultato del fatto che gli uomini vollero misurarsi con gli dèi e crearsi con il proprio intelletto una sorte migliore di quella loro assegnata. Malgrado tutto, però, Zeus voleva ancora bene agli uomini; fu per suo volere che, all'ultimo momento, il coperchio del vaso ricadde giù e qualcosa vi rimase dentro: era la speranza. Il racconto di Esiodo è quanto mai succinto e, per il fatto che il poeta utilizza e rielabora tradizioni più antiche[20], non mancano alcune incongruenze. Ma, tenendo presente il complesso della narrazione e lo spirito stesso dell'opera, si ricava senza possibilità di dubbio quanto segue: la speranza deve restare patrimonio duraturo dell'uomo e, di per se stessa, non va annoverata fra i mali; con i mali è organicamente connessa, ma non in quanto sia uno di essi, sibbene in quanto rappresenta il mezzo per superarli. Per Esiodo infatti la speranza non consiste nel sognare, abbandonandosi al sentimento, un avvenire più

[20] Esiodo rielabora la materia che è alla base della favola LVIII di Babrio; il rapporto è colto anche da A. Lesky, « Wiener Studien » LV, p. 21.

bello, ma nell'aspettazione di determinati beni; e avremo ancora occasione di vedere come, secondo la mentalità greca, la rappresentazione di un bene futuro provochi da sé sola lo sforzo per conquistarlo. Ciò che intende Esiodo lo intuì perfettamente il poeta ellenistico tenuto presente da Tibullo là dove, in una sua elegia (II, 6), loda la speranza: « La speranza alimenta gli agricoltori, la speranza affida ai solchi arati le sementi che il campo restituirà ad usura; è lei che prende al laccio gli uccelli e i pesci con la canna ... ». Non c'è che la speranza del successo a spingere l'uomo al lavoro. Essa però sorge proprio nel momento in cui l'uomo giace sotto il peso d'un bisogno da cui vuole liberarsi. Che siano la povertà e il bisogno a muovere l'uomo all'azione e a svegliare la sua facoltà inventiva, questo è un pensiero che anche più tardi riaffiorerà spesso tra i Greci[21]. Dunque per Esiodo i mali stessi contengono in sé il germe da cui può nascere il loro superamento. È vero che, nell'ordine voluto da Zeus, l'uomo deve guadagnarsi il pane col sudore della fronte: però il lavoro non è una maledizione che, come nell'Antico Testamento, gli venga da Dio in punizione della sua caduta, ma è connesso con la sua natura e può convertirsi in una benedizione. Infatti il lavoro è il mezzo per vincere il peso dell'esistenza e per raggiungere con la propria attività una condizione soddisfacente. La vita non è facile, ma rimane la speranza, e non esiste ragione di abbandonarsi ad una stanca rassegnazione o, peggio, ad un disperato pessimismo.

Alla favola di Pandora Esiodo fa seguire un'altra esposizione, con il dichiarato proposito di illustrare da un altro lato il medesimo problema[22]. Anche questa volta egli elabora a suo modo un antico mito, il mito delle

---

[21] Cfr. W. Meyer, *Laudes inopiae*, Göttingen 1915.
[22] Esiodo, *Opp.* 106-201.

quattro età del mondo. Parte dall'età dell'oro, nella quale, come presupponeva anche la favola di Pandora, gli uomini vivevano al pari degli dèi senza lavorare e senza soffrire, tutto nasceva spontaneamente e il contadino doveva solamente raccogliere i frutti maturi: un lavoro che egli fa volentieri. Ma questo comodo ozio fece male agli uomini. Il risultato furono la mollezza e la tracotanza, caratteristiche della generazione d'argento. Allora Zeus fece uscire dai frassini una generazione più dura, quella di bronzo: uomini possenti dediti solo alla guerra, con la quale si distrussero lottando gli uni contro gli altri. Seguì una generazione più valente e più giusta, la generazione degli eroi, delle cui gesta la tradizione era così piena, che Esiodo non poté passarla sotto silenzio, sebbene si venisse a rompere, in tal modo, l'antico schema che, attraverso la simbologia dei metalli, postulava un progressivo decadimento. Della generazione degli eroi Esiodo si valse inoltre per creare un contraltare dell'età sua. « Oh, non fossi io nato in questa! », egli esclama. Giacché in questa generazione del ferro domina il più sinistro abbrutimento morale, e seguita a crescere di giorno in giorno, tanto che sembra inevitabile un nuovo intervento di Zeus. Esiodo dipinge con i colori più foschi questa situazione: non però come un pessimista che parli di « crisi della civiltà » (del resto egli non avrebbe compreso il valore della parola « civiltà »), e tanto meno chiamando in causa gli dèi; giacché della miseria degli uomini non sono responsabili gli dèi, ma gli uomini stessi. Esiodo parla piuttosto come un predicatore, che considera suo sacro dovere rivolgersi con la più profonda compunzione alla coscienza degli uomini e premunirli contro il castigo che li attende. Cionondimeno, anche qui egli lascia sussistere un barlume di speranza. Al vizio è mescolato ancora un poco di bene; rimane nel mondo il mezzo per salvarsi. È il lavoro onorato, che addita

all'uomo la via per andare avanti senza astuzia né frode. Il cammino è difficile ed erto. Davanti all'*areté* – con questa parola Esiodo pensa al successo e al benessere, ma anche all'attività e all'intimo valore dell'uomo – gli dèi posero il sudore; ma se si scala la vetta, facile diventa il cammino, per quanto faticoso sia stato prima. Esiodo ha conosciuto per propria esperienza la benedizione del lavoro onorato e ad esso vuole perciò indirizzare il fratello, distogliendolo dall'ozio, principio di ogni vizio. Al secondo poema esiodeo fu dato nell'antichità il titolo scarsamente significativo di *Le opere e i giorni*. Noi vorremmo chiamarlo con più esattezza l'inno del lavoro. Il lavoro è l'unico mezzo per arrestare l'abbrutimento morale dell'umanità, per allontanare la minaccia dell'annientamento, per rendere possibile una rinascita.

Esiodo è il primo Greco che abbia chiaramente individuato, e portato ad una soluzione, il problema che sarà poi tante volte ripreso: « Donde vengono i mali che travagliano la vita degli uomini? Qual è il loro significato nel quadro dell'ordine universale? ». I mali esistono realmente, ma risvegliano loro stessi nell'uomo l'impulso a superarli, e l'uomo trova nella propria natura forze tali da assicurare il successo a quello sforzo. Certo l'uomo deve rassegnarsi alla malattia e al dolore, poiché, a causa della propria tracotanza, si è giocata la « facile » vita dell'età dell'oro. Ma bisogno e povertà non lo debbono sgomentare: da essi lo protegge il lavoro onorato, che costa, sì, acre sudore, ma porta al successo e al benessere. E quando l'uomo può contemplare con soddisfazione la sua opera, si riempie di un'intima contentezza e riconosce che Zeus ha voluto in definitiva il bene dell'umanità. Giacché il lavoro conferisce senso e valore all'esistenza e aiuta l'uomo a provare la vera gioia di esistere.

Possiamo dunque affermare che il primo pensatore greco il quale abbia approfondito teoreticamente il problema del male giunse al superamento del pessimismo in base a considerazioni interne.

La soluzione data da Esiodo promana interamente dalla sua personale esperienza. Per quanto fiero egli sia di essere stato chiamato dalle Muse ad annunziare la verità, è però rimasto, in tutto il suo modo di sentire ed anche nella sua vita esteriore, un contadino. Soltanto come libero agricoltore poteva nobilitare a tal punto il lavoro dei campi. Ma come contadino Esiodo costituisce, in tutta la letteratura greca, un'apparizione isolata, e perciò la sua influenza non poteva non essere ristretta. Gli altri portavoce dell'opinione pubblica provennero da ambienti affatto diversi: essi appresero non poco da lui, ma non condividevano la sua valutazione del lavoro manuale. Tutt'al più potevano accettare quello che è il suo pensiero dominante dopo averlo sottoposto ad una radicale trasformazione. Nel *Simposio* Platone introduce Eros come figlio di Penia e Poros, e cioè della povertà e del bisogno di guadagnare: il senso della privazione suscita nell'uomo il desiderio di eliminarla e di conquistare concretamente i beni della vita. Tutto ciò ricorda certamente, e non per una casuale coincidenza, la mentalità di Esiodo; ma quanto diversa dall'ambiente rurale di Ascra è l'aristocrazia dell'ingegno raccolta nell'Accademia! Dal lavoro manuale, che procaccia il benessere e la prosperità, si passa all'impulso che spinge l'individuo effimero a partecipare al mondo dell'eterno e a sollevarsi, con l'impiego di tutte le sue energie spirituali, alla sfera dell'immateriale. Comune all'una e all'altra posizione è tuttavia un tratto squisitamente ellenico: l'uomo trova in se stesso il mezzo per il superamento di debolezze e deficienze.

La più larga massa poteva certo considerare Esiodo come uno dei suoi, ma soffriva troppo duramente sotto

il fardello dell'esistenza per assimilare il messaggio esiodeo del lavoro come benedizione. La massa seguitava a domandarsi tormentosamente perché mai gli uomini abbiano a stentare tanto, perché gli dèi, che vivono nell'abbondanza di tutti i beni, ne concedano ai mortali una così piccola parte. Per la fede ingenua, che attribuiva agli dèi sentimenti e debolezze umane, la risposta era fin troppo a portata di mano[23]. Tra i Greci, che facevano sempre confronti tra se stessi e gli altri, nessun concetto era più familiare di quello di φθόνος, il quale riunisce in sé le nozioni di invidia, astio e gelosia; del resto la credenza nel « malocchio »[24], lo sguardo cattivo e malefico dell'invidioso, è ancor oggi viva nel mezzogiorno. Che cosa poteva dunque riuscire più naturale che considerare responsabile della miseria degli uomini il φθόνος degli dèi, l'astio che nega il bene e l'invidia che sorge negli dèi quando un mortale, sia pure per breve tempo, minaccia di avvicinarsi a loro nella felicità?

La credenza che un'eccessiva fortuna non possa durare e celi in se stessa il germe della rovina, si può riscontrare fra i più diversi popoli, e ci sono ancora oggi in Germania degli uomini illuminati, magari ottimi cristiani, che, quando parlano d'una grande fortuna, battono tre volte sulla tavola esclamando: « Unberufen! »[25]. Anche il Greco, in casi simili, soleva aggiungere: « Resti lontana l'invidia degli dèi! ». Senonché in Grecia questo pensiero acquistò un significato più profondo. I Greci avevano un'innata repulsione per ogni eccesso e, nel concepire il mondo, erano portati ad assegnare a ogni essere vivente una sfera d'azione determinata, che esso non poteva impunemente oltrepassare. Per Omero come per

---

23 Cfr. M. POHLENZ, *Herodot*, p. 109 ss.

24 [In italiano nel testo. – *N. d. T.*].

25 [Formula di scongiuro che significa letteralmente « non chiamato ». – *N. d. T.*].

Esiodo è assodato che la differenza tra l'uomo e Dio consiste essenzialmente nel fatto che l'uomo non può aspirare alla beatitudine degli dèi immortali. Una felicità « sopraumana » sarebbe in contraddizione con l'ordine universale, e nel caso che un uomo valichi scientemente o anche involontariamente i limiti a lui segnati, deve esservi ricondotto dentro. Orbene, chi era meglio indicato a fare rispettare questa legge che i « più potenti », gli dèi? Con ciò si creavano le premesse perché la credenza nell'invidia degli dèi si purificasse e si convertisse, di fronte al sentimento religioso, in un'intima necessità, che spinge gli dèi a vegliare sul mantenimento dell'ordine universale e pertanto ad intervenire contro gli sforzi temerari ed i casi di fortuna sopraumana.

Solo in tal senso parla di invidia degli dèi il religioso Pindaro, e se nei *Persiani* di Eschilo il semplice popolano ha ancora in bocca quella parola, per il poeta non c'è uno Zeus invidioso e astioso, ma solo un giusto ed onnipotente garante dell'ordine universale, che fa fallire l'impresa titanica di Serse.

Secondo lo spirito eschileo va intesa la frase che Erodoto fa pronunciare a Temistocle dopo la vittoriosa battaglia di Salamina: « Non noi abbiamo compiuto questa impresa, ma gli dèi e gli eroi, i quali impedirono (ἐφθόνησαν) che un uomo solo dominasse sull'Asia e sull'Europa »[26]. Certo non è raro che Erodoto parli del φθόνος della divinità; in Erodoto lo Schiller trovò la fiaba dell'anello di Policrate, e la frase « Ho orrore dell'invidia degli dèi »[27] aveva un suono più pieno e più nativo per un orecchio greco che non per il poeta tedesco. C'è di più; Erodoto mette tranquillamente sulle labbra di un personaggio queste parole ammonitrici: « Dio,

[26] Erodoto, VIII, 109.

[27] [F. Schiller, *Gedichte*, « Der Ring des Polykrates ». str. 9. – *N. d. T.*].

dopo aver fatto gustare all'uomo una vita dolce, sarà trovato invidioso »[28]. Malgrado tutto, però, Erodoto si è levato molto al disopra della credenza degli dèi invidiosi propria della fede popolare. Ne è una prova il dialogo tra Creso e Solone, posto dallo storico all'inizio della sua opera (I 30), quasi come una sintesi della propria visione del mondo. Al re barbarico, superbo della sua potenza e dei suoi tesori, il sapiente ateniese ricorda un principio ricavato dall'esperienza, che « la divinità è invidiosa » (egli anzi adopera il neutro: « il divino »), e lo richiama all'instabilità di ogni destino umano. Ma a Solone non passa nemmeno per il capo di negare l'esistenza della felicità umana in assoluto. La risposta che Solone dà alla domanda su chi sia l'uomo più felice ha indubbiamente lo scopo di lasciare interdetto il monarca orientale; non lui infatti nomina Solone, ma mette al primo posto Tello, un semplice cittadino ateniese che, assolti tutti i suoi obblighi di fronte alla famiglia e allo stato, aveva concluso nella gloria della morte sul campo una vita trascorsa in un modesto benessere e senza gravi dolori; e al secondo posto Solone ricorda i due fratelli Cleobi e Bitone, figli di una sacerdotessa argiva, che una volta, mancando gli animali da tiro, trainarono la loro madre sul pesantissimo carro fino al santuario di Era, distante oltre un miglio, e subito dopo morirono. Di costoro Erodoto aveva sentito parlare a Delfi, dove il racconto giungeva alla edificante ma pessimistica conclusione che Era aveva largito ai due giovani una morte precoce perché questa è per l'uomo la cosa migliore. Erodoto, pur non sopprimendo del tutto tale conclusione, non si ferma al momento pessimistico, ma estrae dal racconto un significato positivo, che valga come un'affermazione di vita. Infatti in Erodoto i due fratelli vengono procla-

[28] Erodoto, VII, 46. Cfr. M. Pohlenz, *Herodot*, p. 112 ss.

mati felici non a causa della loro morte, ma per la loro vita: erano cresciuti nell'agiatezza ed erano dotati d'una forza gigantesca, che assicurava loro la palma negli agoni ginnici; infine, per la religiosità dimostrata nel mettere la loro vigoria fisica al servizio della madre e della loro dea, acquistarono presso i contemporanei e presso i posteri ammirazione e gloria, il bene più grande che sia concesso all'uomo. Dunque per Erodoto, come per il dio delfico, non la morte precoce costituì la loro fortuna, ma la vita, nella quale avevano compiutamente realizzato il loro destino. Se poi Cleobi e Bitone vengono ricordati al secondo posto, dopo Tello, la ragione di ciò va cercata nel fatto che Tello ebbe anche bravi figli e bravi nipoti e, soprattutto, poté godere più a lungo della vita.

Anche la felicità di Tello era però qualcosa di diverso da ciò che si raffigurava Creso con la parola « felicità »: era un bene modesto, commisurato all'uomo, al quale non l'invidia divina ma l'ordine stesso dell'universo pone dei limiti ben precisi, segnando un confine tra Dio e l'umanità. Quella felicità era invece un bene reale agli occhi di Erodoto, qualcosa che basta perfettamente ad appagare chi non aspira all'impossibile e non vuole innalzarsi al disopra della misura umana.

Erodoto era sensibile alle emozioni e non ignorava gli accessi di pessimismo; ma, in sostanza, aveva un temperamento aperto alla gioia, che sapeva pienamente apprezzare i beni e i piaceri della vita. La vita gli appariva degna d'essere vissuta, anche se era consapevole che la perfezione non esiste su questa terra.

Su Erodoto si è già ampiamente esercitato l'influsso dei tragediografi attici, i quali, a partire da Eschilo, considerarono loro compito specifico esporre a tutto il popolo la storia sacra secondo l'interpretazione della propria fede e risolvendo nello stesso tempo, e in tale quadro, i più astrusi enigmi della vita umana.

Il Nietzsche pose il sottotitolo « Grecità e pessimismo » al suo libro sulla nascita della tragedia, e ancor oggi per molti la tragedia vale come prova certissima del pessimismo greco. In questo c'è di esatto che la tragedia greca delinea alcuni quadri impressionanti della umana miseria, e l'instabilità del nostro destino non potrebbe essere rappresentata in maniera più efficace che nella scena in cui Agamennone, il re che torna vittorioso in patria, al colmo del successo, entra, camminando su un tappeto di porpora, nel suo palazzo, dove la sua vita eroica sta per essere troncata da una morte ignominiosa, per mano della propria donna. Ciò malgrado è un errore affermare che la tragedia pone al centro dell'interesse un aspetto solo della vita, il dolore[29]. L'abbiamo già visto: per i poeti attici non è materia di tragedia la sofferenza in se stessa, ma la posizione che l'uomo assume rispetto ad essa, la resistenza che egli, come Archiloco o Odisseo, oppone al destino che lo incalza dal di fuori. E non meno che il soffrire appartiene all'essenza della tragedia l'agire. Non il puro soffrire, ma l'intimo nesso esistente tra l'agire e il soffrire costituisce l'anima della tragedia.

Eschilo non conosceva le teorie estetiche né aveva il concetto del « tragico ». Come Greco avvertiva anch'egli dolorosamente il dissidio tra la volontà dell'uomo e l'intervento di quelle forze che alla volontà dell'uomo si frappongono determinando dal di fuori il suo destino. Ma lo sguardo profetico del poeta non rimane intento all'abisso che gli si apre dinnanzi: esso penetra sino al fondo, là dove le pareti dell'abisso si congiungono, sino all'eterno ordine cosmico, che alimenta la vita dei singoli, ma ne fissa anche i confini in base a delle leggi eterne.

---

[29] Cfr. per es. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1941, p. 167.

In questo ordine universale da una parte è stabilito che l'uomo possa prendere liberamente le sue decisioni, dall'altra che egli sopporti le conseguenze del suo operato: « Chi agisce, patisce ». Questa norma ci balza agli occhi in tutta la sua evidenza quando Clitemestra, la demoniaca peccatrice, deve scontare con la morte la colpa d'aver calpestato il diritto divino e il diritto umano. Ma anche Agamennone deve « imparare attraverso il dolore » che la decisione che egli ha liberamente preso, di mettersi a capo della spedizione contro Troia, gli ha addossato una responsabilità la quale, attraverso il sacrificio della figlia, lo porta ineluttabilmente a subire la vendetta della propria sposa e a soggiacere ad una fine miseranda. L'eterna validità di quel principio è sperimentata soprattutto da Serse, che, con la sua temeraria aspirazione al dominio del mondo, procaccia amaro cordoglio a sé e al suo popolo. È questa la tragedia dell'uomo: gli impulsi della sua natura, la sua propria volontà lo irretiscono in un conflitto con l'ordine universale in cui egli, necessariamente, soccomberà. Tale conflitto può semplicemente concludersi con l'annientamento fisico dell'uomo, ma può anche portarlo a sopportare con fermezza, può perfino spingerlo ad agire liberamente e virilmente, padroneggiando così il destino. Eteocle sacrifica la sua vita e la sua dinastia per salvare lo stato, che il suo avo ha messo in pericolo agendo senza riflettere. « Lo stato è salvo »: è questa l'idea che Eschilo, concludendo la trilogia tebana, inculca nei suoi concittadini.

L'estetica moderna si è modellata il concetto unilaterale di una tragedia intrisa di dolore fondandosi sui drammi di Sofocle, specialmente sull'*Edipo Re*. E ciò si spiega, perché fino a una certa epoca non ci si era ancora fatta un'idea adeguata del predecessore di Sofocle, Eschilo. Ma oggi sarebbe imperdonabile seguitare a disconoscere che il fondatore della tragedia attica non si ferma

mai alla sofferenza e al conflitto fra uomo e destino, ma l'una e l'altro inserisce in un grandioso contesto drammatico, che è il solo a rivelarci il senso profondo delle cose. Né è un caso che le trilogie integralmente o parzialmente pervenuteci abbiano tutte non diciamo un lieto fine, ma almeno una conclusione in cui il dissidio viene composto. Le Danaidi devono superare la loro innata avversione per il maschio, avversione che le ha spinte ad uccidere i loro promessi, e adattarsi al matrimonio, onde potersi inserire nel *kosmos*, che di loro ha bisogno perché sia assicurata la conservazione della stirpe umana. Prometeo, attraverso una lunga sofferenza, impara che anche un'azione compiuta con purezza d'intenti non può essere tollerata quando violi l'ordine universale, e si conforma volontariamente e serenamente alla superiore saggezza di Zeus. Nel caso di Oreste assistiamo già alla tragedia di un uomo posto in una situazione tale per cui la sua risoluzione, qualunque essa sia, lo invischierà in una colpa gravissima; anche in questo caso però la fede di Eschilo trova una via d'uscita, che non solo esclude la meccanica applicazione del principio « Chi agisce, patisce », ma appaga anche il nostro senso etico, e, con l'assoluzione da parte di un tribunale statale, rende almeno possibile ad Oreste il rientro formale nel seno della comunità. L'orrenda tragedia della casa degli Atridi si chiude così con l'accompagnamento delle antiche dee della vendetta, divenute benefiche divinità protettrici, al loro nuovo santuario, tra i canti gioiosi di tutta la cittadinanza ateniese.

Nei *Persiani*, per vero, l'ultimo atto è tutto pieno di pianti e la sciagura in cui Serse ha precipitato sé e il suo popolo viene dipinta con i colori più vivi. Qui si rivela appieno lo spirito d'obiettività degli Elleni, i quali riescono a trasferirsi anche nell'anima del loro nemico mortale e prendono parte alla sua sventura. Ma ci sarà

qualcuno disposto ad ammettere che Eschilo abbia utilizzato la vittoria di Salamina per farsi banditore d'una concezione pessimistica della vita, e che gli Ateniesi fossero propensi ad abbandonarsi a tali sentimenti in occasione della loro più splendida vittoria? No: la rovinosa caduta dell'individuo significa anche qui il trionfo del giusto, eterno ordine cosmico, trionfo cui gli Ateniesi possono attingere la lieta certezza che essi, finché si astengano dall'*hybris*, manterranno intatti contro qualsiasi assalto la loro libertà ed i più alti valori della vita.

La vita propone degli ardui enigmi. Il più arduo di tutti è ben quello che Eschilo formulava nella *Niobe*: « Dio stesso genera negli uomini la colpa, quando voglia distruggere completamente una famiglia »[30]. Ma ancora nell'ultima sua trilogia il poeta proclama solennemente che una cosa sola assicura all'uomo un solido sostegno: la fede in Zeus, che impetuoso ma benevolo regge i destini[31]. Il sentimento tragico della vita proprio di Eschilo muove dal conflitto tra il volere dell'uomo ed il destino posto fuori dell'uomo, ma il poeta, di fronte ad esso, non rimane immobile nella disperazione: egli trova la conciliazione tra i due opposti nella fede in un giusto ordine universale, il cui garante è l'onnipotente Zeus, e questa fede non lascia posto per il pessimismo.

D'altra natura è la fede sofoclea. Sofocle non si affatica intorno agli interrogativi posti dal destino individuale. Infatti per lui, come per il pio Pindaro, l'antitesi fra la beata maestà dei numi e la nullità dell'uomo è un dato di fatto indiscutibile; e poiché egli deve assistere con sdegno e con allarme alle prodezze di una

---

[30] Sul nuovo frammento della *Niobe* [116 Mette = XXXII Cantarella] cfr. da ultimo K. REINHARDT, « Hermes » LXIX, p. 233 ss.

[31] Eschilo, *Agam.* 160 ss. Cfr. M. POHLENZ, *Griech. Tragödie*, I, p. 105.

nuova generazione che temerariamente insuperbisce della sua umanità e mette da parte, quasi fosse superato, il rispetto per gli dèi, proprio per questo considera suo dovere mettere sotto gli occhi degli Ateniesi la tragicità della debolezza umana. Germina così dal suo genio la tragedia del più forte degli eroi, Eracle, cui la sua donna, una donna innamorata, procura per un fatale errore una morte straziante; e la tragedia del più saggio degli uomini, Edipo, che con l'acume della sua mente non riesce se non a distruggere la propria vita. Per Sofocle ogni uomo subisce la misteriosa costrizione del suo proprio essere, e la sua tragica condizione s'aggrava quando, strappato alla sua cerchia o addirittura all'ordine cosmico, è abbandonato a se stesso e deve fare ciò che, con demoniaca potenza, gli suggerisce la sua voce interiore. Troppo spesso questa strada porta alla sventura e all'annientamento. La catastrofe di Edipo è un impressionante *Ecce homo*. Alla vista di Edipo che si è accecato con le sue mani il coro può ben cantare:

> A' casi tuoi mirando,
> Edìpo miserando,
> e al tuo converso fato,
> mortal nessuno io vo' nomar beato [32].

Eppure, proprio quando viene stritolato dall'evento esteriore, Edipo s'innanza a vera grandezza, per il modo in cui sopporta attivamente il suo destino, per il modo in cui espia di sua volontà l'offesa inconsapevolmente arrecata alle sante leggi della natura. Anche l'uomo in apparenza impotente porta dentro di sé la forza di resistere, una forza che gli consente di dominare il destino più tremendo.

---

[32] Sofocle, *Oed. R.* 1193 ss. [trad. F. Bellotti].

E questo Edipo che senza volerlo s'è macchiato di delitti ed è carico d'ignominia e di pena, nell'ultimo dramma di Sofocle non solo è assolto da ogni colpa da parte della propria coscienza, ma è chiamato a sé da Dio stesso, che all'infelice vita dà come conclusione una morte felice ed anzi trasfigura l'uomo nell'eroe che continuerà a vivere e a operare. In maniera analoga, pochi anni prima, il poeta aveva già descritto come Filottete, l'eroe oppresso dal dolore, venga indotto da Dio stesso a placare il suo cuore fieramente ostinato e a ritrovarsi nel seno del suo popolo, per il bene di sé e di tutti. Anche Sofocle dunque si sente spinto dalla sua fede religiosa a dare alle proprie tragedie una conclusione serenatrice.

Nell'ultimo suo dramma Sofocle assume a tema di un canto corale l'antica massima:

> Non esser nato, è bene
> che vince ogni altro: ed, appo quel, secondo
> è chi già parve al mondo
> redir tosto onde viene[33].

Ma sarebbe errato voler considerare come la divisa di tutta la vita del poeta un lamento sfuggito al vegliardo novantenne, oppresso dagli incomodi dell'età ed esacerbato da molteplici dispiaceri, provenienti così dalla vita familiare come dalle vicende della patria. Sofocle amava la vita. Anche ad Aiace e ad Antigone riesce difficile staccarsi dal meraviglioso spettacolo del mondo, che meraviglioso rimane anche quando la vita dell'individuo, all'urto del suo destino, si spezza. Alle sue tragedie intrise di dolore Sofocle faceva seguire dei drammi satireschi di esuberante gaiezza, quale può scaturire soltanto da una

[33] Sofocle, *Oed. Col.* 1224 ss. [trad. F. Bellotti].

natura serena ed in piena armonia col mondo. Energia vitale e gioia di vivere s'irradiano dalla sua figura, così come l'ha ritratta l'autore della statua del Laterano, e alcuni aneddoti convalidano l'opinione che questo scultore abbia saputo ben cogliere il carattere del poeta.

Euripide trasferisce la tragedia dentro il petto stesso dell'uomo. Gli avvenimenti esteriori acquistano potere su di noi solo quando trovano risonanza nel nostro animo. Non l'infedeltà di Giasone, ma il demone della vendetta, che si scatena dentro Medea e le toglie la ragione, fa di lei l'assassina dei propri figli e distrugge la sua stessa vita. L'incrollabile fede che Sofocle ha negli dèi è scomparsa dal cuore del suo solo di poco più giovane contemporaneo. La maledizione scagliata dal padre sull'innocente Ippolito fa intonare al coro questo lamento:

> Sempre il pensiero dei Numi, qualora lo spirito m'occupa,
> lungi ne tiene l'ambascia.
> Ma questa speranza, nell'anima
> chiusa, dilegua, se miro la sorte e gli eventi degli uomini[34].

In essi infatti il poeta non può scoprire ombra di piano provvidenziale o di giusto compenso; e quanto più a lungo durava l'insensata guerra fratricida che dilaniò l'Ellade, tanto più egli tendeva a vedere nel cieco caso l'unica potenza che domina il corso delle vicende terrene. L'uomo tuttavia non divenne mai per Euripide lo zimbello della Tyche. Eracle, l'eroe che riuscì a far ritorno persino dall'Ade, precipita dal colmo del successo nel baratro più profondo: in un accesso di pazzia uccide la moglie e i figli. Tornato in sé, scorge, come Aiace, una sola possibilità: darsi la morte. Ma le parole d'un amico

[34] Euripide, *Hipp.* 1102 ss. [trad. E. Romagnoli].

fedele lo convincono che questa non sarebbe azione degna d'un eroe, ma una vile ritirata. « Voglio sopportare la vita », egli dice[35]: non compirà più imprese sovrumane, ma si costruirà, in un limitato orizzonte, una nuova vita. La tragedia dell'uomo è questa, d'essere materialmente esposto al cieco dominio della Tyche; ma nel suo petto, anche per Euripide, egli ha una capacità di resistenza che lo rende padrone del suo destino e gli consente di non disperare.

Pure, fra i tre tragici, Euripide è quello cui ci si sentirebbe più inclini ad attribuire una concezione pessimistica del mondo. Ma qui ci attende una sorpresa. Un filosofo di quella età, probabilmente Diogene d'Apollonia, aveva per la prima volta elaborato un sistema teleologico, sforzandosi di provare che il mondo è ordinato ad un fine, tanto da non poter essere se non opera d'una mente creatrice. Dato che la sofistica era avvezza a considerare ogni problema da due lati, questo ottimismo provocò subito una reazione. A quanto sembra fu principalmente Prodico di Ceo a sostenere l'opinione che nel mondo e nella vita umana predomina il male. Ma anch'egli trovò un oppositore, e precisamente nella persona di Euripide. Nelle *Supplici* il poeta, per bocca di Teseo, avversa esplicitamente quella concezione: « No, abbiamo piuttosto tutte le ragioni per essere grati a Dio, che non solo ci ha dato il pane e il vino e ripari contro il freddo e il caldo e la possibilità di utilizzare, per mezzo della navigazione, i prodotti di paesi lontani, ma ci ha anche dotato dell'intelletto e della parola, che ci sollevano al disopra delle bestie »[36]. Tale protesta contro il pessimismo scaturisce proprio dal cuore del poeta, perché non è minimamente richiesta dal contesto della tra-

---

[35] Euripide, *Herc.* 1351.
[36] Parafrasi di Euripide, *Suppl.* 195 ss.

gedia. Le *Supplici* furono in verità scritte da Euripide in uno stato d'animo di particolare letizia, al tempo della pace di Nicia, e poco prima delle parole di Teseo che abbiamo riferito il poeta accenna a quel che significa per l'artista poter creare in uno stato di gioia[37].

Sofocle, come già Pindaro, ricorda agli uomini che essi altro non sono se non fantasmi e visioni di sogno[38], e non hanno dunque maggiore consistenza delle ombre poste da Omero nell'Ade; e da Euripide ci provengono queste sconsolate parole: « Chi sa se il vivere è un esser morti, e l'esser morti è considerato laggiù un vivere[39]? ». Tuttavia la tragedia non è un prodotto del pessimismo e, nelle rappresentazioni sceniche, l'effetto opprimente della tragedia veniva dissolto dal dramma satiresco che chiudeva la tetralogia. Accanto alla tragedia, infine, c'è, quasi come una sorella, la commedia, e le commedie venivano rappresentate successivamente alle tragedie nel corso della medesima festività religiosa: nel genuino spirito dionisiaco, esse trasportavano gli uomini lontano da ogni astruso problema, da ogni preoccupazione, in un mondo di sfrenata allegria e di rasserenante umorismo.

Senofonte mise sulle labbra di Socrate l'interpretazione teleologica della natura elaborata da Diogene[40]. Dal punto di vista storico il procedimento è difficilmente giustificabile, perché Socrate circoscrisse il suo campo d'osservazione quasi esclusivamente alla vita degli uomini ed alle questioni che da essa immediatamente scaturiscono. Ma proprio in questo campo egli scalzò in maniera definitiva le basi stesse del pessimismo, dimostrando che il vero bene dell'uomo risiede nel suo animo e che il

---

[37] Euripide, *Suppl.* 180 ss.

[38] Sofocle, *Aiax*, 125 s.; Pindaro, *Pyth.* 8, 95.

[39] Euripide, fr. 638 Nauck [2].

[40] Senofonte, *Mem.* I 4; IV 3. Cfr. W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925.

valore o il non-valore delle cose esterne dipende esclusivamente dall'uso che ne facciamo noi: ciò che importa è dunque soltanto l'intimo comportamento dell'uomo ed il suo giudizio, e una retta presa di posizione del soggetto garantisce in qualsiasi evenienza la contentezza e la felicità. Questa convinzione poggia su un atteggiamento dello spirito comune a tutti i Greci. Per i Greci, infatti, ciascun essere ha una destinazione particolare e gli basta sviluppare compiutamente la propria natura per raggiungere il suo stato di perfezione, la sua *areté*. Per *areté* il Greco, nell'età più antica, intendeva il benessere materiale, la valentia e la prestanza fisica. Per Socrate – e di ciò occorrerà parlare più diffusamente in seguito – l'*areté* diviene una capacità intima, un atteggiamento morale basato sulla conoscenza dei veri valori della vita, diviene, insomma, la virtù. È dunque questa la migliore fra tutte le condizioni che l'uomo possa raggiungere con le proprie forze; questo è il vero bene dell'uomo, tale da assicurargli l'*eudaimonia* indipendentemente da qualsiasi circostanza esteriore.

La posizione di Socrate è essenzialmente quella che abbiamo esposto. Con essa però Socrate non faceva altro che portare alla luce della coscienza la conclusione cui inconsapevolmente tendeva la sensibilità ellenica: l'uomo foggia da sé la sua vita. Ciò è mille volte più importante di tutte le manifestazioni pessimistiche nate dall'umore del momento. Giacché, se proprio vogliamo ricorrere alle etichette, non è un'eccezionale proclamazione di ottimismo quella fatta da un uomo e da un popolo che sono convinti di potersi procurare la felicità in qualsiasi condizione, dando pieno sviluppo alla propria natura?

La giustificazione metafisica della fede di Socrate la fornì Platone, ponendo come fondamento primo di ogni essere l'idea del bene, la quale appunto fa sì che ogni essere sia diretto ad un bene e, nel realizzare la propria

natura, attui il bene a lui adeguato, raggiungendo la meta che gli è stata assegnata. Con ciò viene indicato, tanto all'individuo che alla collettività, non solo il compito da svolgere, ma anche la via che conduce senza fallo alla *eudaimonia*. Presupposto di tutto è naturalmente la chiara nozione che l'anima immortale è la sorgente della vita e il vero Io dell'uomo, al cui bene egli ha da provvedere. Nel *Fedone* il proposito di inculcare con la massima energia questa verità porta quasi al completo distacco dal mondo sensibile. Ma si tratta solo d'un aspetto particolare della dottrina platonica, ed il *Fedone* trova la sua integrazione nella traboccante vitalità del *Simposio*. A quell'essere composito che è l'uomo appartiene, nella vita terrena, anche il corpo, e sebbene Eros debba sollevare l'uomo dalla caducità dell'esistenza individuale al regno dell'eterna e assoluta bellezza e bontà, la meta non consiste nel fuggire il mondo e nel negarlo, ma nel trasfigurarlo, in un'affermazione della vita.

L'idea del bene è anche il fondamento primo dell'essere cosmico. Per Platone essa è divina, anzi è la divinità. L'essenza di Dio è appunto la pura bontà. « L'invidia – egli dice non senza una sdegnosa allusione alla credenza popolare – rimane fuori del coro degli dèi »[41]. Perciò Dio, senza traccia d'invidia, plasmò il mondo ad immagine della propria perfezione. Il mondo è un organismo che, come essere vivente primario, racchiude in sé tutta la molteplicità delle vite singole; e quantunque la materializzazione dell'idea comporti necessariamente una riduzione ed un grado inferiore dell'essere, quantunque, in conseguenza, al fine di comprendere la situazione che ne deriva, occorra ammettere una causalità fondata sulle esigenze dell'elemento materiale accanto alla pura esplicazione della causa finale divina, malgrado ciò il cosmo

[41] Platone, *Phaedr.* 247a.

che vediamo rimane il più bello e il più perfetto fra tutti quelli che si potrebbero pensare[42].

Anche Aristotele considera il cosmo un santuario, più solenne di qualsiasi tempio di questa terra, e guarda con attonita venerazione al finalismo perseguito dalla natura nella sua opera di creazione, finalismo che egli rinviene anche negli organismi più bassi[43]. Non appena, frequentando l'Accademia, fu pervaso dal messaggio che proclamava unica via verso la piena felicità la vita tutta rivolta allo spirito e alla conoscenza pura, egli, con foga giovanile, esasperò la dottrina secondo cui l'anima, nell'esistenza terrena, è per punizione incatenata al corpo, fino a ricavarne un'immagine orripilante: come i pirati etruschi, per tormentare i loro prigionieri, li legavano vivi ad un cadavere, allo stesso modo l'anima sarebbe avvinta al corpo[44]. Ma, in questo discorso, egli teneva più ad esaltare lo spirito che ad avvilire il corpo, e in ogni caso non soltanto diede nella sua etica pieno riconoscimento al valore dei beni corporei ed esteriori, ma, nelle opere dedicate alle scienze naturali, si assunse il compito di dimostrare la bellezza e l'utilità del mondo sensibile con l'ausilio della interpretazione teleologica della natura. Perfezione assoluta possiede veramente soltanto lo spirito immateriale, la forma pura; ma presupposto di ogni movimento e d'ogni vita è che l'essere singolo, l'essere legato alla materia, tenda, consapevolmente o no, a quella perfezione, mentre il finalismo immanente alla natura fa sì che già l'individuo attui tale tendenza nell'ambito della sua sfera.

Al tempo di Aristotele si manifestava già tra i Greci la consapevolezza che il rapido sviluppo della civiltà

---

[42] Platone, *Tim.* 29e - 30.
[43] Aristotele, *Part. an.* I 5, 645a 17.
[44] Aristotele, *Protr.* fr. 10b Walzer.

avesse sì accresciuto i bisogni dell'uomo, ma, intimamente, non lo avesse reso più felice. Il ritorno alla natura divenne un grido di battaglia, e Diogene di Sinope chiamò ciarle e fumo tutti i portati della civiltà. Ma questa visione pessimistica della civiltà non comportava alcun distacco dalla vita ed anzi in Diogene si accoppiava proprio ad un nativo ed inalterabile gusto per l'esistenza « naturale ».

Solo la crisi che sconvolse la vita spirituale dei Greci dopo il crollo della *polis* produsse l'unico filosofo greco che si sentisse chiamato a farsi profeta d'una visione pessimistica del mondo: Egesia. Veniva dalla scuola di Aristippo e proprio partendo dall'edonismo pervenne alla convinzione che nella vita d'ogni uomo i dolori prevalgono sulle gioie: perciò lo scopo della vita, verso cui l'uomo naturalmente tende, è irraggiungibile. Così Egesia divenne il πεισιθάνατος, il banditore del suicidio, e si diede a descrivere con tale efficacia i mali della vita che Tolemeo I, per ragioni d'ordine pubblico, si vide costretto a procedere giudizialmente contro di lui.

La descrizione dei mali che porta la vita divenne da allora un elemento costante dei sermoni consolatorii, che nell'età ellenistico-romana ogni persona colta ben conosceva e utilizzava, all'occorrenza, scrivendo lettere di condoglianze. Erano però motivi convenzionali e né chi scriveva né chi leggeva se ne lasciava impressionare al punto da dimenticare, per essi, quanto di bello c'è nella vita.

L'influsso di Egesia svanì rapidamente quando, con Epicuro, si fece avanti un nuovo profeta dell'edonismo, il quale prometteva di dimostrare come l'uomo possa raggiungere in qualsiasi circostanza la felicità: poiché, sia ricordando i godimenti passati sia immaginando un avvenire felice, ed anche mercé le gioie dello spirito, l'uomo può assicurarsi in ogni istante della vita una so-

vrabbondanza di piacere. E produsse una profonda impressione il vedere che Epicuro verificava anche con la pratica la sua arte di vivere. Scuotono anche noi le lettere che dal suo letto di morte egli indirizzava ai suoi seguaci. I dolori fisici da cui è tormentato difficilmente, egli dice, potrebbero aumentare ancora, eppure quell'ultimo giorno di vita è per lui un giorno felice, perché ripensa alle belle e liete ore trascorse con i suoi scolari in conversazioni filosofiche.

La valutazione che Epicuro dà del mondo contrasta indubbiamente in maniera singolare con questo ottimismo etico. Per eliminare ogni pensiero sulla provvidenza divina, capace di turbare l'equilibrio psichico dell'uomo, Epicuro sostenne appassionatamente la tesi che il mondo è soltanto opera del caso. Ciò lo portava ad una posizione di battaglia contro l'ottimismo proprio della concezione teleologica del mondo, sì da fargli dipingere con i colori più cupi l'imperfezione della natura: « di tanti difetti essa è gravata », *tanta stat praedita culpa*, come dice Lucrezio ispirandosi al maestro[45].

Ma anche qui, come in altri campi, gli contrastarono il passo gli Stoici con la loro dottrina del *logos*, che non solo conferisce al singolo il dominio sulle cose sensibili, ma fa del mondo un *kosmos* perfetto, tanto che perfino i mali, inevitabili in quanto antitesi del bene, s'inseriscono armonicamente nel tutto[46]. Il fanatismo con cui gli Stoici propugnavano la fede nella benignità della provvidenza ed il rigore con cui applicavano l'interpretazione teleologica fin nei minimi particolari (anche le cimici hanno il loro valore per l'uomo: provvedono a non lasciarlo dormire troppo a lungo) ridussero al silenzio la

---

[45] Lucrezio, V 195 ss. Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, II, p. 431.

[46] Cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 100.

critica di Epicuro e non mancarono di far sentire la loro influenza sulle religioni di salvezza che stavano venendo dall'oriente. Gli Stoici hanno soprattutto contribuito a far sì che i Cristiani non vedessero nel mondo terreno soltanto una valle di lacrime. Ma anche alcuni scritti richiamantisi alle rivelazioni di Ermete Trismegisto concordavano pienamente con la celebrazione stoica della bellezza del mondo e dell'eccellenza dell'uomo, che quella bellezza è chiamato ad apprezzare.

Un'importanza ancor maggiore ebbe il fatto che gli Stoici assunsero come fondamento e come nucleo della loro etica l'evangelo socratico: l'uomo reca nel proprio petto i veri valori della vita e non deve temere alcuna fatalità esteriore, poiché egli, solo che lo voglia ed adoperi le forze del suo spirito, può raggiungere l'*eudaimonia*, quali che siano le condizioni esterne. Il saggio, proclamava Zenone al pari di Epicuro, sarà felice anche in mezzo ai supplizi. Questa fede, nata dalla genuina sensibilità greca della prima età, la filosofia l'ha salvata e l'ha fatta durare fino al tramonto del mondo classico, dando con essa ad innumerevoli uomini una viva energia spirituale ed un fermo atteggiamento di fronte alla vita.

Con etichette moderne quali pessimismo e ottimismo non si arriva alla comprensione dell'uomo greco. Gli Elleni sono uomini completi: vedono le manchevolezze del mondo, ma non consentono che lo sguardo che essi volgono alla sua bellezza ne venga offuscato; avvertono il peso che è legato alla vita, ma sentono nel loro intimo la forza capace di vincerlo, e possono così non solo resistere a dispetto di qualsiasi violenza, ma anche costruire a proprio modo la loro vita. Quella forza risiede nello spirito. I Greci furono consapevoli di ciò da quando contrapposero al corpo, come essere autonomo, l'anima. Qui si celava il pericolo della svalutazione del corpo. Ma contro tale rischio li protesse un sentimento basilare che era loro in-

nato: l'uomo è un essere risultante dall'unione dell'anima e del corpo. Non si diede mai tra i Greci un ascetismo che si proponesse di mortificare il corpo in quanto sede del male, né mai la speranza nell'aldilà li distolse dal pensiero di dover adempiere la loro funzione innanzitutto in questo mondo.

Uomini di questo mondo erano in tutto e per tutto i Greci di Omero. Per loro la *psyche* continuava sì a vivere come spirito del defunto (v. sopra, p. 17), ma vero Io dell'uomo era il corpo, che, anche dopo la morte, rimaneva vivo fino alla cremazione (dell'inumazione, che era stata d'uso esclusivo nell'età minoica, Omero non fa mai cenno), mentre la *psyche*, con quel rito, otteneva l'accesso al buio Ade, dove avrebbe condotto una vita di ombra, priva di coscienza. Solo Tiresia, che già in terra si era distinto dal resto degli uomini per le sue doti profetiche, conservò anche laggiù la coscienza. Non era vera vita quella che conducevano tali « immagini » degli uomini, e perfino la condizione del più misero lavoratore a giornata era preferibile a quella di principe nel regno delle ombre (v. sopra, p. 143). Con l'ingresso nel mondo sotterraneo si tronca ogni rapporto con il mondo dei vivi: perciò i vivi non si curano dei morti. Il funerale di Patroclo viene celebrato da Achille con eccezionale solennità, ma di un culto dei morti non sentiamo parlare mai[47].

Questa la posizione assunta di fronte alla morte dalla illuminata società cavalleresca della Ionia. Accanto a tale atteggiamento si conservarono fra il popolo, specie nella madrepatria, alcune altre concezioni, risalenti almeno in parte alla religione della popolazione preellenica. Tra i resti archeologici dell'età micenea attraggono ancor oggi la nostra attenzione, accanto ai grandiosi palazzi dei

[47] L'opera principale sulla credenza nell'immortalità rimane sempre la *Psyche* di E. Rohde.

vivi, soprattutto le magnifiche dimore dei morti, le tombe a cupola, dove i dinasti erano tumulati insieme con quel che era stato loro caro in vita e che sarebbe ancora servito nel prolungamento della vita oltre la morte; su quelle tombe venivano poi celebrati banchetti funebri e versate offerte. In quell'epoca dunque si credeva che almeno i grandi della terra sopravvivessero alla morte e si aveva motivo di onorarli. Anche in seguito dominò tra i Greci la credenza che questi « signori », gli eroi, continuassero ad abitare nelle loro tombe e, dispensando il bene o il male, potessero influire sui vivi (v. sopra, p. 118). In che misura fosse assegnata anche agli altri uomini una continuazione della vita, non risulta con certezza; tuttavia almeno nell'Attica i vasi del Dipylon attestano che il culto e le offerte funebri erano cosa abituale anche nei confronti delle persone comuni. In Atene e in altri luoghi si celebrava all'inizio della primavera una festa durante la quale, secondo la credenza popolare, anche gli spiriti dei morti, le Kere, potevano emergere dall'Ade e ricevevano offerte, finché le si ricacciava alle loro sedi con la formula: « Via, Kere, le Antesterie sono finite! ». Anche nei misteri eleusini, e già in età micenea, veniva promessa una vita beata nell'aldilà agli eletti che erano entrati direttamente in contatto con la divinità.

A concezioni simili si poté collegare in Beozia Esiodo nel far sopravvivere alla morte, come dèmoni, gli uomini dell'età dell'oro e dell'argento, mentre gli eroi, « che vengono chiamati semidei », ottenevano per grazia di Zeus una dimora ai confini del mondo, nelle Isole dei Beati, dove tre volte l'anno la terra dispensa frutti rigogliosi ed essi vivono una vita senza dolori, non esercitando però alcuna influenza sul mondo dei vivi[48]. Un'interpolazione seriore trasferì nelle Isole Beate anche l'antico dio Kro-

[48] Esiodo, *Opp.* 121 ss., 140 ss.; 160, 167 ss.

nos, che Zeus avrebbe graziato e fatto sovrano di quel regno [49]. Anche nell'*Odissea* gli dèi mandano Menelao, dopo la morte, ai confini della terra, nei campi Elisi, dove condurrà una vita « facile », simile a quella degli dèi e degli uomini dell'età dell'oro[50]. Il popolo credeva dunque nella sopravvivenza di uomini favoriti dagli dèi e immaginava ingenuamente che essi, trasfigurati, continuassero la vita di prima in una regione meravigliosa[51]. Questa credenza mal si conciliava con la rappresentazione dominante nell'*Iliade*, di una vita di ombre riserbata agli spiriti dei defunti; ma in questa sfera noi pretenderemo meno che in qualsiasi altra un'assoluta mancanza di contraddizioni.

Sull'atteggiamento concreto degli uomini nei confronti della vita tutte queste concezioni non esercitarono influenza alcuna. Esiodo è tutto preso e impegnato dai compiti di questa vita, né ha tempo per pensare a quel che sarà di lui dopo la morte.

Ma vennero presto tempi più duri, quando l'aspirazione ad una ricompensa nell'aldilà divenne prepotente e trovò la sua espressione in nuovi movimenti religiosi. La sorte felice che ora promettevano ai credenti i misteri si distingueva a malapena dall'ideale di felicità intravisto da Esiodo. Se prima, secondo la concezione omerica, i trapassati conducevano una vita di ombre nel cupo crepuscolo del mondo di là, ora gli iniziati avrebbero goduto di una vita reale e beata nei prati fioriti, sotto l'eterno splendore della luce solare. Un rovesciamento totale nella concezione dell'aldilà fu invece prodotto dalla religione orfico-pitagorica con la sua credenza che il vero Io dell'uomo sia l'anima e che questa sviluppi il suo essere ef-

---

[49] Esiodo, *Opp.* 169.
[50] δ 563 ss.
[51] Cfr. Pindaro, fr. 129, 130 Schroeder; Aristofane, *Ran.* 454 ss.

fettivo dopo la liberazione dal corpo (v. sopra, p. 110). Così, infatti, non solo diventava per la prima volta compito specifico dell'uomo occuparsi della salvezza dell'anima, ma, ancora per la prima volta, la sopravvivenza era circoscritta a codesta anima, la quale, nelle sue peregrinazioni, si unirebbe solo temporaneamente ad un corpo; ma, soprattutto, ora l'esistenza terrena veniva giudicata in rapporto alla destinazione eterna ed in vista di essa veniva orientata la condotta dell'uomo. Si considerò la vita da trascorrere quaggiù come una caduta su un gradino inferiore, come una punizione, e il corpo come la prigione, anzi la « tomba » dell'anima (ad un'ingenua riflessione sui fatti linguistici parve sintomatica l'assonanza tra σῶμα e σῆμα[52]). Il compito più importante dell'uomo parve allora quello di proteggere quanto meglio possibile l'anima, qui sulla terra, dalla contaminazione del corpo. La credenza che l'anima, dopo molte peregrinazioni, torni alla fine nella sua patria ultraterrena, per godere, in armonia col suo vero essere, un'esistenza libera dal corpo, fu nota, ancor prima che a Platone, ad Empedocle, il quale subì certamente l'influsso di Pitagora[53]. In maniera simile concepirono senza dubbio la fine delle trasmigrazioni dell'anima sia Pitagora, sia l'orfismo nella sua prima fase. Ma è naturale che, con la larga diffusione della religione orfica, si insinuassero in tale credenza le speranze poste nell'oltretomba dalla credenza popolare, e che ci s'immaginasse in maniera grossolana le pene ed i premi che attendono l'uomo dopo la morte. Pindaro si raffigura non diversamente da Esiodo l'esistenza beata concessa come ricompensa agli uomini che, passando tre volte per il mondo, si siano conservati puri da azioni ingiuste[54].

---

52 Filolao, B 14 Diels; Platone, *Gorg.* 493a, *Crat.* 400c.

53 Platone, *Resp.* II 363-364; Empedocle, B 115; 146 Diels.

54 Pindaro, *Ol.* 2, 68 ss.; fr. 129-131 Schroeder. Cfr. U. v. Wilamowitz, *Pindaros*, p. 248; M. P. Nilsson, *Gesch. gr. Rel.* I, p. 655.

L'*Odissea* bada a rappresentare con plastica evidenza le pene degli scellerati nel mondo sotterraneo, ma, quasi senza volerlo, suggerisce anche l'idea che, nella vita delle ombre, faccia sentire la sua influenza l'esistenza terrena. Aiace è ancora tutto pieno del suo rancore contro Odisseo, anche se tale sentimento può effettivamente manifestarsi solo dopo che l'ombra ha bevuto il sangue[55].

Con la speranza nell'aldilà è strettamente connessa l'idea di una ricompensa, ed essa rispondeva tanto bene alle esigenze dell'epoca, che la credenza nel giudizio delle anime ebbe la più rapida ed ampia diffusione. L'accolse persino la fantasia di Platone, che nel *Gorgia* dichiarò esplicitamente di vedere in essa non tanto una favola o un mito, ma un *logos* poggiato su solidi argomenti[56].

Nel sesto secolo la credenza nell'oltretomba deve aver avuto una singolare vitalità nel mondo ellenico. Quanto all'età di Euripide, l'opera di questo poeta postula ancora l'esistenza di gruppi di seguaci della religione orfica, i quali appaiono però più che altro come gli affiliati di una setta chiusa, che s'appartano dalla folla e dalla folla vengono ripagati con la taccia di ipocrita bacchettoneria[57]. Anche in un pubblico più vasto sussistevano molteplici rappresentazioni relative alla sopravvivenza e vaghe speranze nella retribuzione ultraterrena. Si immaginava che il moribondo avesse la terrificante visione del traghettatore Caronte; un poeta comico evocava un paese di cuccagna situato nell'aldilà; Polignoto popolava il suo quadro dell'oltretomba di una folla di vivide figure; i parenti dei morti praticavano con scrupolosa pietà il culto funebre davanti alle tombe; ma tutto ciò aveva un ben scarso

---

55 λ 543 ss.

56 Platone, *Gorg.* 523a.

57 Euripide, *Hipp.* 952 ss. e la *parodos* dei *Cretesi*, *Supplementum Euripideum* [v. Arnim], p. 25.

significato in rapporto all'atteggiamento concreto degli uomini di fronte alla vita. Pindaro e Sofocle esaltano la sorte felice che attende gli iniziati nell'aldilà, ma stanno tuttavia saldamente piantati con tutti due i piedi su questa terra, e la più alta felicità umana rimane per Pindaro la vittoria olimpica, che dona l'immortalità della fama. Nel suo discorso funebre per i caduti della guerra contro Samo, Pericle confortava i parenti dicendo che dovevano considerare i loro morti immortali come gli dèi, da noi venerati a causa dei benefici che ci largiscono; ma non fa alcuna allusione ad una sopravvivenza individuale[58]. E quando Socrate, nell'*Apologia* platonica, vuol chiarire ai giudici, dopo la condanna, che la morte per lui non può rappresentare un male, accanto alla possibilità che essa dischiuda l'accesso ad una vita migliore, lascia aperta anche l'altra: che la morte spenga la coscienza e somigli ad un sonno senza sogni.

Tra i seguaci di Socrate nulla sanno dell'immortalità un Aristippo e un Antistene. Senofonte, per vero, fa pronunciare a Ciro morente una professione di fede nell'immortalità[59]; ma qui egli si trova evidentemente sotto l'influsso di Platone. Questi fu in realtà il solo che, attingendola alla propria personale sensibilità, proclamasse la fede nell'immortalità, assicurandole stabilmente un posto nella vita spirituale dei Greci. Egli riconobbe con gratitudine le suggestioni ricevute da « saggi sacerdoti e sacerdotesse » (v. sopra, p. 108), ma rimane ad ogni modo il primo pensatore che non solo eliminò tutte le idee confuse e contradditorie sulle forme in cui si attua la sopravvivenza, limitando questa all'anima immateriale ed eterna, contrapposta al corpo materiale e pereunte, ma stabilì anche una base massiccia per la sua convinzione, fonden-

---

58 Plutarco, *Per.* 8.
59 Senofonte, *Cyr.* VIII 7, 19.

do insieme la lucidità del pensiero ed il calore del sentimento religioso ed inserendo organicamente quella convinzione in una unitaria visione del mondo. Che Platone non volesse soltanto sostenere il principio spirituale come supporto della vita, ma intendesse anche dimostrare la sopravvivenza dell'anima individuale, fu pacifico per tutta l'antichità, e non può essere revocato in dubbio nemmeno oggi da chi segua le argomentazioni del *Menone* e del *Fedone* senza preconcetti e senza rimanere chiuso al sentimento che li pervade. Che poi Platone superi i confini dello scientificamente dimostrabile ogni qualvolta è tratto a dipingere la sorte dell'anima dopo la morte, su ciò egli per primo non vuol lasciare alcun dubbio ai suoi lettori. E proprio questa è la miglior prova di quanto gli stesse a cuore la fede nella sopravvivenza personale. Nella rappresentazione platonica dell'oltretomba cadono in blocco tutti gli elementi materiali: dall'esistenza incorporea nell'aldilà egli non s'attendeva altro che la conoscenza perfetta; ma questo ideale lo entusiasma tanto che, nel *Fedone*, la vita terrena diviene una preparazione all'altra vita, un « esercizio per la morte »[60]. Tuttavia questo polarizzarsi delle energie umane verso lo spirito non significò affatto per Platone, come abbiamo già visto, un divorzio dal mondo. Era troppo greco per arrivare a questo. Come Greco egli seppe trovare anche nell'esistenza terrena lo spazio vitale entro cui l'uomo può adempiere i suoi doveri morali e realizzare la propria missione. Questo spazio è la collettività statale, e con essa torniamo ancora una volta, e senza compromessi, a questo nostro mondo.

In un suo dialogo giovanile, l'*Eudemo*, Aristotele sosteneva con esaltazione la tesi dell'immortalità individuale, sviluppando in maniera originale gli argomenti del *Fedone* platonico. Ma a poco a poco egli vide sempre di

---

[60] Platone, *Phaed.* 81a.

più consistere la forma suprema di attività umana nel pensiero puro, che si dispiega nella forma più completa quando si muove nella sfera del superindividuale e dell'eterno. Così l'idea della sopravvivenza personale perdette per lui, sul piano affettivo, il vivo fascino che aveva avuto; ma anche delle considerazioni teoretiche gli ispirarono il convincimento che con la morte svaniscono i tratti individuali dell'anima umana e sopravvive solamente lo spirito, riassorbito nello spirito dell'universo. Più in là si spinse il suo scolaro Dicearco, il quale credette di poter fare del tutto a meno dell'autonomia dello spirito e spiegò l'anima come una forza che si sviluppa da un'appropriata combinazione di elementi materiali, plasmando con questi un organismo vivente, ma che a questi elementi rimane d'altra parte indissolubilmente avvinta[61]. In questa concezione non c'era più posto per la fede nell'immortalità, e Dicearco fu il primo Greco che dedicò un'opera alla sua confutazione.

Tra il popolo andava allora sempre più impallidendo la viva fede negli dèi; ma la credenza superstiziosa in una retribuzione ultraterrena e la paura delle pene riservate ai malvagi nell'oltretomba continuavano ad angustiare le coscienze. Nessuno, nella sua giovinezza, deve averne sofferto più di Epicuro; appunto per questo egli si sentì redento quando l'atomismo lo liberò da quei terrori, e considerò da allora suo compito precipuo combattere con l'aiuto di quella filosofia la fede nell'immortalità. Gli atomi dell'anima, egli insegnava, si disperdono appena muore il corpo che li teneva insieme. « La morte non ci riguarda, poiché ciò che s'è dissolto non ha più coscienza e ciò che non ha coscienza non ci riguarda »: fu questa una delle sue prime massime di etica.

Gli Stoici non potevano condividere tale conclusione.

---

[61] Dicearco, fr. 5 ss.

Per essi, infatti, era l'anima a tenere insieme il corpo e a conferirgli la vita. Pertanto l'anima doveva sopravvivere al corpo. Questa deduzione non aveva tuttavia che un interesse puramente teoretico: nella scuola si discuteva se tutte le anime oppure soltanto quelle dei saggi sopravvivessero fino alla conflagrazione universale. Ma questo non significava nulla per il modo in cui sentivano la vita: essi erano rivolti a questo mondo, in perfetto accordo con la loro epoca, impregnata di realismo e di fredda razionalità. L'accademico Crantore, a dire il vero, si attenne, in uno scritto consolatorio molto ammirato, alla fede platonica nell'immortalità[62]; ma a questa fede rinunciarono ben presto i suoi stessi colleghi dell'Accademia, e i numerosi autori che pure utilizzarono l'opera di Crantore, più che aderire alle sue idee, si rifecero al dilemma socratico: « o una vita migliore o la fine di tutto ». Fu questa la posizione in cui si acquietarono e Greci e Romani. Cicerone, nel primo libro delle *Tusculane*, dà con enfasi oratoria una stringente dimostrazione dell'immortalità dell'anima, « ma – aggiunge – chi non crede in essa non deve per questo temere la morte, giacché la morte, in quel caso, porta al nulla, e non ci riguarda »[63]. La fede di Platone venne apertamente combattuta dallo stoico Panezio, che in altri campi fu di Platone un fervente ammiratore[64], perché la rigida unità psicofisica dell'uomo esclude una vita distinta dell'anima. Contro Panezio stesso si levò un oppositore nella persona del suo discepolo Posidonio, che dalla sua patria siriaca aveva portato seco non solo un vivo sentimento religioso, ma un anche un possente anelito verso la sopravvivenza personale. Egli non poteva certo

---

[62] Cfr. M. POHLENZ, *De Ciceronis Tusculanis disputationibus*, Progr. Göttingen 1909, p. 15 ss.

[63] [Parafrasi di Cicerone, *Tusc.* I 82. – *N. d. T.*].

[64] Cicerone, *Tusc.* I 79.

far sua la psicologia platonica, in quanto per lui, stoico, l'anima non era un essere immateriale, ma un prodotto della materia; tuttavia sentiva anche lui agitarsi nel petto il demone divino e, sotto l'influsso della religione del sole di origine orientale, surrogò la fede di Platone con l'ipotesi che l'anima giunga dal sole infuocato nella regione della terra, si unisca qui al corpo, lo lasci al momento della morte, subisca nell'atmosfera un processo di purificazione (a questa intuizione si innesterà più tardi la dottrina del purgatorio), trascorra poi, continuando a salire, un periodo beato di pura conoscenza nella regione lunare e di lì ritorni finalmente nel sole, per dissolversi nel suo fuoco. Al pari di Platone, Posidonio non resistette alla tentazione di dare libere ali alla fantasia, che voleva a tutti i costi raffigurarsi la sorte dell'anima nell'aldilà. Ma nemmeno lui si staccò, malgrado tutto, dalla solida base di questa terra. Avere la propria parte, secondo le forze di cui si dispone, nella vita del mondo: questa rimase per Posidonio la meta fissata all'uomo[65].

Posidonio assicurò ancora una volta una posizione di forza nel mondo greco alla fede nell'immortalità dell'anima, e non riuscì facile ai Cristiani sostituirla con la loro dottrina della resurrezione della carne, dottrina profondamente diversa e affatto estranea alla mentalità ellenica. Quella fede anzi dimostrò ancora tanto vigore da articolarsi in aspetti nuovi. Plutarco è, per esempio, il primo Greco che si prospetti come la gioia più pura dell'oltretomba la possibilità di rivedere i propri cari[66]; ma non si tratta che d'un riflesso della felicità domestica, che egli gode qui sulla terra e gli fa apprezzare ed amare la vita di questo mondo.

---

[65] Cfr. K. REINHARDT. *Kosmos und Sympathie*, München 1925, p. 308 ss.

[66] Plutarco, *Non posse suaviter*, 1105e.

Nella morte stessa i Greci vedevano un evento altrettanto naturale che la vita, a cui essa pone termine: anche le fronde dell'albero, così come germinarono, appassiscono. Profondo dolore causava la dipartita d'un congiunto; ma « io sapevo d'aver generato un mortale », disse Anassagora, e innumerevoli persone si ripeterono queste parole di conforto. Per l'eroe la morte poteva costituire il coronamento d'una serie di successi; egli non la cercava mai di per se stessa, ma poteva sceglierla come via d'uscita da una situazione intollerabile[67]. Quando Aiace, preso da un accesso di pazzia, fece strage delle pecore invece che degli Atridi e giudicò d'avere così perduto l'onore, fissò da sé un termine alla propria vita, dal momento che non c'era più posto per le manifestazioni del suo valore. Era nel suo diritto: che l'uomo infatti possa liberamente disporre del suo corpo e della sua vita, era un fatto naturale per la sensibilità del Greco, avvezzo all'autodeterminazione. La morte volontariamente scelta rientrava nei diritti morali di Aiace; essa anzi, in quanto libera azione d'un valoroso, reintegrava il suo onore agli occhi delle persone del suo rango.

Questa concezione mutò solo col sopravvenire delle nuove correnti religiose. Se l'anima era confinata nel corpo per punizione, all'uomo naturalmente non era più lecito lasciare arbitrariamente la sua prigione. E anche chi, come Socrate, sentiva di dover adempiere una missione assegnata da Dio, o chi vedeva nella vita un dono di Dio, considerava necessariamente come un atto d'infedeltà e d'ingratitudine verso di lui abbandonare il proprio posto e far gettito della vita. Come i Pitagorici, anche Platone proibì il suicidio[68]. Ma la maggior parte dei Greci non

---

[67] Cfr. R. Hirzel, *Der Selbstmord*, « Archiv für Religionsgeschichte » XI, p. 75 ss.

[68] Platone, *Phaed.* 61-62; cfr. Filolao, B 15 Diels.

condivideva questi scrupoli religiosi. La morte volontaria continuò ad essere considerata un diritto dell'uomo libero, che venne esercitato abbastanza spesso tanto da uomini quanto da donne, nella vita come nella finzione poetica. Valse anzi come un suggello del valore, come un'azione etica, e solo un pensatore acuto e profondo quale fu Euripide arrivò a convincersi che prova di superiore eroismo diede Eracle quando, scoperto in sé l'assassino della moglie e dei figli, decise tuttavia di sopportare la vita.

Nella filosofia ellenistica il suicidio divenne un problema dibattutissimo. Sia gli Stoici che gli Epicurei, in linea di principio, ne ammisero la legittimità[69]. Gli Stoici però lo vollero limitato a quei casi in cui esso avveniva non, ad esempio, per pura stanchezza della vita o per insufficiente forza di resistenza, ma per ben ponderati motivi, sia che si rendesse necessario per ragioni morali, sia che le naturali condizioni di vita fossero, per infermità fisiche o altre circostanze, a tal punto compromesse, che l'uomo non potesse più riuscire utile né a sé né agli altri. In questo caso, anzi, di fronte al pericolo che venga meno l'atteggiamento ottimistico verso il mondo, la morte può costituire l'estremo scampo. Essa diventa un porto di quiete, nel quale l'uomo può mettersi in ogni momento al riparo dai mali della vita: « La porta è aperta », come non si stanca di predicare Epitteto. Ed anche Epicuro rammenta ai suoi seguaci questa estrema via di salvezza: essi debbono assaporare i piaceri della vita, ma quando il banchetto volge al termine, l'Epicureo, *ut conviva satur*[70], come il convitato che ha mangiato e bevuto a sufficienza, s'alzerà dalla mensa della vita, se pure già prima, per essergli parso il momento, non ha lasciato il suo posto.

---

[69] *Stoicorum veterum fragmenta*, III 757-768.
[70] Orazio, *Sat.* I 1, 119.

Capitolo Quinto

L'UOMO E LA COMUNITÀ[1]

Il sentimento dell'Io si sviluppa pienamente nell'uomo solo quando gli si contrappone un Tu. Questo Tu è rappresentato dalle potenze superiori che intervengono nella sua vita e, in modo ancor più immediato, dagli altri uomini insieme ai quali egli vive nella comunità.

Il Greco è un uomo socievole. Veramente, in quella che fu la primavera dell'individualismo, il sofista Ippia sconcertò la folla riunita ad Olimpia annunziando l'autarchia del singolo e portando come esempio vivente se stesso, in quanto s'era fabbricato da solo tutto il suo abbigliamento, dalle scarpe all'anello[2]. Ma non si trattava di nulla più che d'un paradosso, e quel presuntuoso avrebbe riconosciuto per primo che l'uomo deve fare assegnamento sulla società non solo per la sua esistenza fisica, ma anche per quella spirituale. E ciò dimostrò più puntualmente Platone, ponendolo a fondamento del suo progetto di stato ideale. Per Aristotele è un fatto intuitivo che nella piena felicità dell'uomo rientri la vita in comune con i suoi simili[3], e più tardi, ricollegandosi a lui, gli Stoici argomentarono la presenza dell'istinto sociale nell'uomo dal

---

[1] Cfr. M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen* (« Wissenschaft und Bildung », 183), Leipzig 1923; ivi testimonianze e bibliografia.

[2] Cfr. Platone, *Hipp. min.* 368b-c.

[3] Aristotele, *Eth. Nicom.* 1169b 17, 1157b 21.

fatto che anche il saggio, pur nel pieno possesso di tutti i beni materiali e spirituali, troverebbe insopportabile la vita se non avesse nessuno con cui aprirsi[4].

All'istinto sociale fu collegato nei Greci fin dalle origini il gusto per un ordine stabile, che portava a dare alla vita collettiva una salda organizzazione. Certo, senza organizzazione, non può esistere alcuna società umana: ma i Greci se ne crearono una forma ben determinata, rispondente alla loro propria natura. Quando noi parliamo di « politica », di « aristocrazia », di « democrazia », ricorriamo ad altrettanti termini e concetti greci. E non è un caso: giacché i Greci sono stati per l'appunto il primo popolo che abbia sviluppato una vita politica, creando qualcosa che rimase valido per tutto il mondo occidentale. Il motivo è questo: a differenza delle greggi umane dell'oriente, essi avevano in sé una volontà di autodeterminazione che li spingeva a configurare la comunità in modo tale che ogni individuo partecipasse, sia pure in misura modesta, alla direzione dei pubblici affari. Questo desiderio d'indipendenza insito nell'individuo era tanto forte quanto l'istinto sociale. Con ciò si crearono naturalmente le premesse per quelle tensioni che avremo modo d'esaminare nello sviluppo storico della grecità.

Che la cellula fondamentale di ogni società organizzata sia la famiglia, elemento costitutivo primario della gente e della schiatta, apparve sempre ai Greci un fatto intuitivo. Già prima dell'immigrazione s'era formata la tribù; poi, dopo l'insediamento nell'Ellade, si sviluppò lo stato, che accoglieva sì elementi stranieri, ma con la formalità dell'adozione, tanto che rimase salva la parvenza della consanguineità e lo stato stesso, nelle sue articolazioni, conservò le tracce dell'antica composizione a base di

---

[4] Cfr. Cicerone, *De off.* I 153; M. Pohlenz, *Antikes Führertum*, Leipzig 1934, p. 85.

fratrie, schiatte e stirpi. Fu solo gradualmente che lo stato si affermò di fronte a forme associative più elementari[5]. Ancora i contadini di Esiodo, se hanno bisogno di protezione e di aiuto, non si rivolgono ad un'autorità statale, ma ai parenti, ai compagni d'arme o, meglio ancora, ai vicini, e cioè alle persone più a portata di mano non solo per dare un aiuto nel lavoro quotidiano, ma anche per cooperare a stornare un pericolo. Solo a poco a poco la nuova, superiore forma di comunità si irrobustì al punto da assicurare la protezione dell'individuo, e dovette passare molto tempo prima che lo stato si sostituisse all'arbitrato privato nell'amministrazione della giustizia ed eliminasse la vendetta di sangue, avocando a sé l'inchiesta sul delitto e la condanna dell'omicida. Ma anche allora esso lascia che l'accusa sia sostenuta dai parenti dell'ucciso e in generale demanda ai cittadini l'iniziativa di perseguire i crimini. Le leghe gentilizie conservarono a lungo il loro valore per ciò che riguardava la vita dei singoli e la proprietà fondiaria.

Anche l'organizzazione in comunità del popolo si attuò solo poco alla volta. I potenti dinasti dell'età micenea non pensavano certamente a mettersi sullo stesso piano con i loro sudditi in vena di fronda. In Omero, accanto ai re, vediamo duci e consiglieri, ma il popolo, il *demos*, ha ancora scarso rilievo sul terreno sia sociale che militare. La guerra è scoppiata perché è stato ferito l'onore del re Menelao e suo fratello ha chiamato a raccolta i príncipi per una spedizione punitiva contro Troia. Essi lo seguono in nome della solidarietà nobiliare, per desiderio d'azione, per la brama di gloria e di bottino. Il popolo, senza essere stato praticamente interpellato, deve reggere per dieci anni, lontano dalla patria, ad una guerra cui non lo lega interesse alcuno.

---

[5] Cfr. K. LATTE, «Hermes» LXVI, p. 30 ss.

Il quadro veramente cambia quando il poeta ci trasporta nell'interno di Troia assediata. Qui ciascuno sa che ha da combattere per la sua donna e per le sue creature, per la casa e per la patria; qui si desta quello spirito comunitario che trova la sua espressione nella figura di Ettore, l'eroe che non combatte per la propria gloria, ma per cui « augurio ottimo e solo / è il pugnar per la patria »[6]: a questo ideale egli anzi sacrifica senza esitare la propria felicità familiare. Ma questo nuovo spirito comunitario traeva alimento dalla necessità di una lotta per l'esistenza impegnata in comune e doveva superare ancora non pochi ostacoli prima di potersi affermare universalmente.

Durante le migrazioni si era imposta da sola la necessità che un duce si mettesse alla testa della comunità; ma l'istinto dell'autonomia era così vivo tra i Greci che, dopo l'insediamento definitivo, l'autorità d'una pluralità di uomini sostituì o restrinse via via dovunque il potere monarchico. Però i nobili che presero in tal modo il governo non si sentivano affatto i rappresentanti di tutto il popolo. Essi guardavano superbamente dall'alto in basso la folla dei « cattivi », e l'abuso che fecero del loro potere politico, in concomitanza con lo sviluppo dell'economia, condusse dappertutto a gravi crisi, che spesso si conclusero con la comparsa di un individuo, il quale si metteva a capo degli oppressi e si affermava come « tiranno ». Questa parola, di origine straniera, designò dapprima semplicemente l'usurpatore e non ebbe alcun valore peggiorativo; uomini come Periandro rappresentarono una benedizione per le classi umili, e il governo di Pisistrato rimase a lungo nel ricordo dei contadini attici come una specie di età dell'oro. Cionondimeno la monarchia ripugnava così fortemente al sentimento di libertà dei Greci che non

[6] [M 243, trad. V. Monti. – *N. d. T.*].

poté durare a lungo. Talvolta i partiti in lizza si mettevano essi stessi d'accordo per nominare un loro fiduciario, che, investito di pieni poteri, aveva il compito di riordinare lo stato e di rappacificare gli avversari; e fortunato il popolo che, come Atene in Solone, trovò un uomo che seppe esplicare l'incarico disinteressatamente, a vantaggio di tutti, e non conobbe se non un fine: la creazione d'un giusto equilibrio politico e sociale.

L'evoluzione si attuò in modo assai diverso nei singoli stati. La tendenza generale tuttavia portò a far guadagnare terreno all'idea della collettività e a sostituire allo stato gentilizio una forma di stato che, almeno in linea di principio, voleva abbracciare la cittadinanza nella sua interezza e rappresentarne gli interessi. A questo contribuì essenzialmente il progressivo affermarsi dell'idea del diritto nella comune coscienza degli Elleni[7].

Naturalmente, già quando risiedevano ancora nell'interno della penisola balcanica, i Greci possedevano un certo ordinamento sociale. Il matrimonio, l'ospitalità, l'assemblea degli uomini liberi e simili istituti erano regolati e consacrati da una tradizione antichissima. Protettrice o anche fondatrice di questi ordinamenti era considerata la dea della Terra, che aveva in tal modo gettato le fondamenta della vita pubblica, le θέμιστες, e veniva perciò venerata come Themis.

Ma, col progressivo sviluppo della società greca, quelle vecchie norme non bastarono più, e si moltiplicavano i casi in cui sorgevano dubbi e contestazioni. Allora le parti in lite si rivolgevano a qualche uomo eminente ed esperto della vita, perché indicasse loro ciò che era giusto. Tale indicazione fu chiamata *dike*, con una parola derivata dalla medesima radice di δεικνύναι, « mostra-

---

[7] Cfr. R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907; V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921.

re », « indicare ». *Dike* designò dunque dapprima la singola sentenza, cui ci si sottometteva volontariamente, poi anche lo stato della causa presupposto e fissato dalla sentenza stessa. Accadeva con una certa frequenza, è naturale, che al soccombente la sentenza pronunciata sembrasse non « diritta », ma « obliqua », che egli la considerasse non « retta », non rispondente, insomma, al criterio obiettivo cui ogni singola sentenza dovrebbe conformarsi. Avvenne così che il crescente senso morale non si appagasse più della sentenza singola, seguíto in ciò dall'uso linguistico, che giunse ad intendere per *dike* la norma giuridica obiettiva, la giustizia. Quanto viva si rivelasse in tempi torbidi l'aspirazione alla giustizia, lo vedemmo occupandoci di Esiodo, il quale ammonisce minaccioso i giudici cupidi di doni che al disopra di loro c'è un'istanza più alta, Dike figlia di Zeus, che punisce ogni ingiusta sentenza.

Già in Esiodo, però, l'idea della giustizia oltrepassa il campo specifico della giurisprudenza per identificarsi con la moralità che innalza l'uomo al disopra dell'animale. Tra gli animali, infatti, domina esclusivamente la forza bruta, mentre all'uomo il Cronide concesse, come bene supremo, la *dike*. Su chi la pratica si posa la benedizione di Zeus, mentre l'azione ingiusta comporta inevitabilmente il castigo[8]. E questo vale tanto per il singolo quanto per la collettività.

Dunque Esiodo determinava la natura della *dike* partendo ancora interamente dalla propria esperienza personale, da una sensibilità etica che riteneva essenziale la giustizia nella vita degli uomini. Ma tale vita rappresentava per i Greci solo una parte del divenire universale; perciò altri ritrovarono l'ordine che volevano attuato entro la comunità umana in quel tutto perfettamente ordinato che è il mondo, nel *kosmos*. Anassimandro scorgeva

[8] Esiodo, *Opp.* 276 ss.

il dominio della *dike* nel fatto che ogni individuo, entrando nella vita a spese d'un altro, deve per legge immutabile perire a sua volta e far posto ad un altro essere ancora[9]. « Helios – spiegò Eraclito – non oltrepasserà la misura assegnatagli, altrimenti lo sapranno ritrovare le guardie di Dike »[10]. Ciò, se vogliamo guardar le cose dall'angolo visuale dei Greci, non è da intendere nel senso che l'uomo trasferisca un'idea morale, valida per la sua sfera, in un campo ad essa estraneo; il Greco, piuttosto, presuppone che la vita umana e il divenire universale sottostiano alla medesima legge. Nell'*Odissea* Dike è l'« indicazione » dell'ordine universale, la quale assegna una determinata sorte al principe come al povero, al morto che abita nell'Ade come al dio dell'Olimpo[11]. Per Parmenide essa è la norma che guida il pensiero e la conoscenza lungo binari prefissati[12], e i medici applicano l'aggettivo δίκαιος alla complessione « giusta » delle membra e alla morte normale, naturale, in quanto contrapposta alla morte violenta[13]. Solone afferma esplicitamente che è una medesima legge quella che nella vita umana porta dalla *hybris* dei potenti, attraverso le discordie civili, alla tirannide e al tramonto della libertà, e che nella natura fa seguire al lampo il tuono[14]. Perciò egli fa della *dike* il motivo dominante delle sue riforme politiche e la *dike* vuole realizzare, da una parte graduando i diritti politici a seconda delle attività degli individui, dall'altra proteggendo dallo sfruttamento le classi economicamente deboli. Ma questa *dike* per Solone non si identifica con l'ordine esteriore: essa è la giustizia immanente, che deve dominare all'in-

---

[9] Anassimandro, B 1 Diels.
[10] Eraclito, B 94 Diels.
[11] ξ 59, τ 43 e 168, λ 218, σ 275 (cfr. δ 691).
[12] Parmenide, B 1, 14 e 28; 8, 14 Diels.
[13] Cfr. H. FRÄNKEL, « Nachr. Gött. Ges. » 1930, p. 167 ss.
[14] Solone, 3; 10 Diehl.

terno dello stato per assicurargli stabilità e benessere. Non è un sistema retributivo che opera dal di fuori, né poggia su una convenzione o un'ordinanza umana, ma forma un tutto unico con il divino ed eterno ordine universale. Perciò la sua validità non ha confini né geografici, né temporali, né etnici.

Per tale carattere, in quanto idea che impegna obiettivamente l'umanità intera, la giustizia si distingue nettamente dal diritto positivo, quale è fissato, in ogni singola nazione, dai νόμοι. La parola *nomos* reca in sé, dalla sua origine, un'impronta regionale: indica dapprima l'usanza che si è formata in un dato paese nell'ambito di una data comunità e che vale solo per essa, alla stessa stregua della moneta, in greco νόμισμα, che ha corso soltanto in un determinato territorio. Se, in seguito alla decisione presa da uno stato, un'usanza viene elevata a norma stabile, il *nomos* diventa legge, ma tale legge è vincolante solo nell'ambito di quello stato. Il confronto con gli altri popoli portò poi il Greco alla consapevolezza che, accanto a grandi differenze, c'erano anche dei costumi comuni a tutti i popoli, come la santità del matrimonio e il rispetto per i genitori. Queste « leggi non scritte »[15] erano obiettivamente vicine al contenuto della *dike*, e in questo senso Eraclito poteva affermare che tutti i singoli νόμοι traggono alimento dall'unico *nomos* divino[16]; ma con ciò egli voleva porre in rilievo la differenza tra le singole ordinanze umane e l'universale legge divina, che sola è in egual misura vincolante per tutti gli uomini ed è il principio da cui scaturirono le loro particolari concezioni del diritto. Solo a causa dell'antitesi con i νόμοι umani il filosofo fu indotto a parlare qui di un *nomos* divino anziché della giustizia.

---

[15] Cfr. R. HIRZEL, Ἄγραφος νόμος, « Abh. Sächs. Ges. » XX.
[16] Eraclito, B 114 Diels.

D'altra parte il medesimo Eraclito affermò che le leggi positive sono altrettanto necessarie per la stabilità dello stato che le mura della città[17]. Cionondimeno i νόμοι e la *dike* appartengono a due piani affatto diversi, e l'elemento decisivo rimane per gli Elleni non l'ordinamento giuridico visibile, la legge positiva, ma l'idea etica della giustizia. Questa è anche la ragione per cui il diritto formale non raggiunse mai presso di loro l'importanza che ebbe in Roma. La lingua greca non ha nemmeno un termine che lo indichi e che corrisponda allo *ius* latino. Quando non si parlava più delle leggi particolari e si pensava all'ordinamento giuridico in generale, si doveva ricorrere alle parole *dike* e δίκαιον; e in questo uso si celava l'idea che il diritto positivo avesse il suo criterio di valore nella giustizia e solo attraverso la realizzazione di questa acquistasse un'intima giustificazione e l'obbligatorietà. La *dike* stessa stava al disopra del diritto formale e, come concetto morale e non giuridico, era affatto indipendente da quello. A Roma, quando la giurisprudenza era già caduta sotto l'influsso greco, si destò la coscienza che l'applicazione unilaterale del diritto formale potesse condurre ad un conflitto con la giustizia, e si coniò il detto *Summum ius summa iniuria*[18]. I Greci conobbero, sì, il conflitto tra *nomos* e *dike*, ma che la *dike* stessa potesse essere ingiusta, sarebbe loro parso il colmo dell'assurdità. Anche in Roma la *iustitia* fu considerata *fundamentum regnorum*, ma si teneva fissa la mente all'ordinamento giuridico formale. Per i Greci la *dike* era la base indispensabile della comunità, perchè lo stato stesso doveva essere la concretizzazione d'una idea morale.

In complesso l'idea del diritto s'affermò vittoriosamente in Grecia già nel sesto secolo. Diventò patrimonio

---

[17] Eraclito, B 44 Diels.

[18] Cfr. J. STROUX, *Summum ius summa iniuria*. Leipzig 1926.

comune l'idea che lo stato debba curare gli interessi dell'intera cittadinanza e non soltanto quelli di una classe dominante, e che esso, come stato di diritto, debba fondarsi sulla giustizia, la sola che garantisca la stabilità e fornisca il criterio sia per la ripartizione dei diritti politici, sia per l'organizzazione dell'intera vita dello stato.

In questo periodo si sviluppò pienamente presso gli Elleni anche quella forma di organizzazione statale che d'ora in poi sarà ai loro occhi l'unica rispondente alla natura dell'uomo: la *polis*. Essa rappresenta per i Greci lo stato in assoluto, tanto che non sentirono nemmeno il bisogno di coniare un termine più generale che abbracciasse anche le organizzazioni nazionali dei barbari e le incoerenti comunità tribali che permanevano nelle zone arretrate della Grecia. Queste, in senso stretto, non erano né πόλεις né stati, ma ἔθνη, popolazioni. Per i Greci solo nella *polis* si dava una vita statale, e i moderni popoli civili si sono inconsciamente uniformati al loro modo d'esprimersi e di pensare chiamandola anch'essi vita « politica ».

Qui vogliamo parlare soltanto di questa *polis*, né avremo bisogno di addentrarci nella variopinta molteplicità delle sue forme esteriori, in tutte le innumerevoli varietà di aristocrazie e democrazie. Per noi è importante una sola questione: che cosa era questa *polis* nella sua essenza? Che cosa significava per l'uomo greco?

La parola *polis* indica originariamente la rocca, la cintura difensiva che offre protezione agli abitanti di un determinato territorio. Tale protezione è ottenuta nel modo migliore mediante la posizione naturale su di un'altura, ma lo stesso scopo può anche essere raggiunto con un riparo artificiale in muratura. Nell'*Odissea* si narra come Nausitoo insediò i Feaci a Scheria:

E quivi, edificate le dimore
ed inalzati i templi degli Dei,

aveva cinto la città di mura
e divisa tra gli uomini la terra[19].

In questo passo il poeta traccia un quadro tipico del modo in cui gli invasori ponevano le basi di una nuova unità statale nel territorio conquistato. Dov'era possibile, essi naturalmente utilizzarono per i loro propri scopi le fortificazioni preesistenti. In ogni caso la *polis* diveniva il centro del territorio occupato, la sede degli dèi e delle autorità; in essa si svolgevano i mercati, nell'*agorá* gli uomini liberi si radunavano a discutere sugli affari comuni. Era anzi questa la sua funzione essenziale: giacché gli Elleni sentivano in sé un troppo forte anelito all'indipendenza per mettersi ciecamente, come gli orientali, agli ordini di un sovrano. Essi intendevano salvaguardare la propria vita individuale anche in seno alla comunità e collaborare personalmente all'organizzazione di questa.

La *polis* non è una città-stato in cui abbia valore determinante la residenza entro le mura cittadine. In Attica, uno che abiti a Maratona, distante 35 chilometri da Atene, è cionondimeno cittadino, πολίτης, se è vero che può esercitare qui i diritti politici e collaborare alla soluzione dei problemi dello stato. Ma neppure è legata ad un territorio. La *polis* è la comunità degli uomini liberi che, all'esterno, è sovrana di fronte a formazioni similari e, all'interno, regola la sua vita secondo la propria volontà. Libertà e autonomia sono i caratteri distintivi della *polis*. L'originario significato di « rocca » fu così completamente dimenticato che Sparta stessa, la quale si mantenne fedele al sistema d'insediamento per villaggi e non aveva un centro cittadino, già da Tirteo e più tardi anche in sede di diritto pubblico, viene designata come *polis*[20].

---

[19] ζ 8 ss. [trad. G. Vitali].

[20] Tirteo, 2, 2 Diehl; *Sylloge Inscriptionum Graecarum*[3], ed. W. Dittenberger, 290.

Per gli Elleni la parola *polis* era venuta a significare né più né meno che lo « stato », e un poeta, Eschilo, riferì con disinvoltura il termine perfino all'impero persiano[21].

Nella *polis* il Greco vuole esercitare personalmente i propri diritti civili; perciò non gli è mai venuta l'idea di un sistema rappresentativo. Ne consegue che la *polis* non può essere che un piccolo stato. L'Attica, con i suoi 2550 Kmq. di superficie, era più piccola di molte provincie di un moderno stato europeo. Platone, per il suo stato ideale, considera sufficienti mille cittadini, e Aristotele non sa raffigurarsi una città in cui l'araldo, con la sua voce, non domini l'intera assemblea cittadina. Con ciò è già detto che era impossibile riunire tutta la Grecia in una sola *polis*. Potevano bensì sorgere delle deboli federazioni, ma non un'organica unità statale. La *polis*, come avremo ancora occasione di vedere, è stata il maggiore ostacolo per un'effettiva unificazione politica dell'intera nazione, tanto più che ogni singolo staterello vegliava gelosamente sulla propria libertà ed autonomia. La *polis* era, per la sua stessa natura, particolaristica.

Gli Elleni erano ben coscienti dell'importanza che ha per l'indipendenza politica un'autarchia economica quanto più possibile ampia. Ciò, in un territorio ristretto e fornito di limitatissime risorse alimentari, provocò l'adozione di severe misure da parte dello stato. I divieti di importazione e di esportazione, il regolamento del commercio del grano, i calmieri divennero una necessità. Ma anche in altri settori la *polis*, come le città italiane e tedesche del medioevo, era costretta a intervenire profondamente nella vita privata dei cittadini. Leggi suntuarie e disposizioni sull'abbigliamento non erano rare, e in molte città esistevano appositi ufficiali con l'incarico di

---

21 Eschilo, *Pers.* 511 e *passim*.

invigilare il comportamento delle donne. Il liberalismo moderno ha visto in tali interventi dello stato una schiavitù del privato. Il Greco li sopportava nonostante il suo senso della libertà, poiché aveva egli stesso concorso all'emanazione di quelle norme e le aveva riconosciute necessarie. Per lui lo stato non era un'organizzazione astratta, ma una comunità di uomini che gli stava vivente dinanzi agli occhi. Né si recava ogni due o tre anni in un seggio elettorale per trasferire la rappresentanza dei propri diritti ad una persona sconosciuta o ad un partito: egli alzava personalmente la mano per votare e, nella maggior parte degli stati, poteva prendere egli stesso la parola e fare le proprie proposte.

Oggigiorno i moderni progressi della tecnica ci hanno messo nelle condizioni di non ricavare più le nostre informazioni sui discorsi tenuti in parlamento dal giornale e dai suoi notiziari: attraverso la radio possiamo se non altro sentire la voce delle personalità più eminenti. Tuttavia era qualcosa di completamente diverso quando il Greco aveva davanti agli occhi l'oratore, ascoltava, in vivace successione, il discorso e la replica, e infine si formava un proprio giudizio, assumendone la responsabilità. Tutto ciò determinava una prodigiosa intensificazione della vita pubblica, che trovava indubbiamente una contropartita nella violenza della passione politica. Solone emanò una legge per cui nessuno doveva rimanere neutrale nel corso di una discordia civile, e tali discordie, costrette entro quello spazio angusto, assunsero spesso un carattere sanguinoso.

In ogni cittadino della *polis* era ben viva la consapevolezza che il suo proprio benessere dipendeva in primo luogo da quello della collettività. Ogni individuo era quindi interessato a questo e si sentiva corresponsabile dell'organizzazione della vita della comunità. Perciò lo stato poteva contare, molto più che non oggi, sulla colla-

borazione attiva dei cittadini. Gli Elleni non conobbero l'istituto di un procuratore di stato col compito di sostenere l'accusa nel caso di delitti contro l'ordine pubblico, ma si rimettevano per questo all'iniziativa dei privati. Aristotele saluta come un'innovazione democratica di Solone il fatto che egli permise ad ogni cittadino di ricorrere in giudizio a favore di chi subisse un'offesa[22]. Ma anche nel caso delle prestazioni che aveva diritto d'esigere, lo stato poteva contare in misura molto maggiore sul civismo dei singoli. Per le cariche più elevate e per i posti di consigliere non veniva corrisposto, in linea di principio, stipendio alcuno; al massimo si dava un compenso giornaliero, allo scopo di consentire anche ai più poveri l'esercizio dei propri diritti. Il servizio militare costituiva naturalmente un dovere, ma l'armamento doveva procurarselo la recluta stessa. Tasse dirette venivano riscosse solo in caso di bisogno, e capitoli di spesa particolarmente pesanti erano volentieri coperti in questo modo: lo stato designava dei cittadini ricchi per questa « pubblica prestazione », la *liturgia*, senza fissare un tributo, ma dando facoltà al singolo di impiegare la somma che voleva. Atene, nel suo periodo migliore, poteva essere sicura che il trierarco, nell'armare una nave da guerra, e il corego, nell'allestire un coro per la festività religiosa, avrebbero fatto di tutto per assolvere il loro compito col massimo splendore. E il trierarco si sentiva pienamente ricompensato se lo stato gli aggiudicava una corona onoraria per il miglior armamento navale, e il corego se vedeva il suo nome, accanto a quello del poeta che aveva ottenuto il primo premio, nell'elenco dei vincitori. Grandiose fondazioni, destinate alla comunità, costituivano già allora in Grecia, come ancor oggi, l'orgoglio del cittadino.

Lo stato metteva interamente sotto la sua egida l'uo-

---

[22] Aristotele, *Ath. Pol.* 9, 1.

mo greco, tanto più che tra lo stato e il cittadino non si frapponeva alcun diaframma. C'erano differenze di classe, ma era ignoto il concetto moderno di società; si parlava tutt'al più dei « molti », con i quali il singolo doveva intendersi. Anzitutto la professione esercitata teneva molto meno lontano dalla vita pubblica il Greco che non l'uomo moderno. La concezione, propria del classicismo, secondo cui i Greci sarebbero stati un popolo di possidenti che lasciava il lavoro agli schiavi, è stata già da tempo superata dalla scienza. Come vedremo ancora più avanti, molti cittadini ateniesi si guadagnavano il pane facendo i muratori o gli operai; c'erano anche medici, artisti, funzionari subalterni che lavoravano per vivere. Ma per loro tutti la vera professione dell'uomo non consisteva nella sua particolare attività privata, bensì nella partecipazione alla vita dello stato. Si sentivano in primo luogo cittadini. Solamente al servizio della collettività il Greco poteva dispiegare pienamente le sue capacità, la sua *areté*. Socrate compì con naturalezza i suoi doveri di cittadino, non solo come soldato, ma anche come membro del consiglio. E anche al lavoro professionale specializzato dava valore e significato soltanto la sua relazione con il tutto. E questo non semplicemente perché si aspirasse, per un istinto naturale, ad un riconoscimento da parte della comunità. Tanto per il poeta tragico quanto per il comico ciò che consacrava la loro qualità di poeti era il fatto di poter parlare a tutto il popolo come procuratori dello stato. L'architetto creava opere la cui visione avrebbe rallegrato l'intera cittadinanza, e perfino il semplice muratore doveva sentirsi colmo di soddisfazione quando gli era dato di prestare il suo lavoro per una tale costruzione. Soltanto il tempo lasciato libero dalla vita pubblica veniva impiegato dal vero Greco per la sua vita privata, per la sua formazione spirituale e per le sue inclinazioni scientifiche.

Il Greco è legato esteriormente e interiormente alla *polis* per la vita e per la morte. Infatti al di fuori del proprio stato, nell'antichità, l'uomo è in ogni caso un fuorilegge: esistono solo dei diritti civili, non un diritto umano. Ma anche all'interno tutta la sua vita spirituale, altrettanto che quella fisica, è determinata dall'appartenenza alla *polis*. L'uomo moderno, specialmente nel freddo settentrione, può rifugiarsi tra le sue quattro mura a leggere libri e giornali; il greco vive nella strada e nel ginnasio e si trova costantemente in un vivo scambievole commercio con i propri simili, con la comunità. Perciò anche la vita spirituale della *polis* ha un carattere molto più unitario che quella dello stato moderno. Aristofane può presupporre che qualsiasi cittadino conosca le grandi opere di poesia, afferri ogni allusione e sia persino in grado di seguire con interesse e con cognizione di causa le più profonde discussioni di estetica.

La *polis* costituiva dunque una unità spirituale. Ciò, per il modo di sentire dei Greci, non poteva essere se non l'effetto di una potenza superindividuale e soprasensibile: di una divinità. Perciò ogni *polis* aveva il proprio patrono divino, ed Atena non era solamente la Promachos, che difendeva i cittadini dal nemico esterno, ma anche la forza spirituale che realizzava all'interno l'unità del pensare e del sentire, la ὁμόνοια, assicurando la concordia in seno alla cittadinanza. Perciò stesso tutta la vita dello stato era compenetrata dalla religione. Certo i sacerdoti di professione avevano un'importanza piuttosto limitata, ma non si incominciava un'assemblea popolare senza la preghiera e il sacrificio, e nessun oratore prendeva la parola senza mettersi in capo la corona che lo caratterizzava come procuratore della divinità. La *polis* aveva una consacrazione religiosa. Sentimento patriottico e sentimento religioso erano una cosa sola.

Non poteva quindi mai sorgere per gli Elleni il pro-

blema dei rapporti tra « stato e chiesa », e tanto meno quello dei rapporti tra popolo e stato. Poiché lo stato, nell'antichità, non era in ogni caso un'organismo giuridico fondato una volta per tutte, bensì una spontanea creazione naturale: non era nient'altro che la forma di vita che la comunità aveva modellato sul proprio stesso essere e che poteva riadattare a sé in ogni momento. Lo stato non poteva avere un'esistenza propria e un fine proprio parallelamente al popolo. La comunità aveva bisogno di leggi che regolassero caso per caso la vita, ma non esse avevano importanza, sibbene lo spirito vivente della comunità. Lo stato non aveva bisogno di una carta costituzionale che regolasse tutti i particolari.

La *polis*, per gli Elleni, appartiene alla natura dell'uomo: infatti lo stato è un prodotto della natura tanto quanto il popolo. Il singolo è posto a vivere nello stato e senza di esso non può esistere. Aristotele, all'inizio della *Politica*, afferma che senza stato possono esistere un animale e una divinità, ma non l'uomo: l'uomo è un essere che la sua stessa natura destina a vivere nella *polis*.

Queste le caratteristiche generali ed essenziali della *polis* ellenica. Storicamente però essa, tanto all'esterno che all'interno, si è sviluppata in due tendenze molto diverse, in cui già i Greci stessi avvertirono un'antitesi, riportandole alle diversità di carattere delle stirpi elleniche. Esse trovarono la loro più netta espressione nella dorica Sparta e in quella Atene che era stata fondata da una più antica corrente migratoria. Della vita politica di queste due città dobbiamo farci un'idea esauriente, anche se non sarà necessario neppure qui addentrarci nell'esame particolareggiato delle loro costituzioni.

Dell'organismo sociale di Sparta, del suo *kosmos*, già i Greci avvertirono così esattamente la singolarità, da

giudicarlo opera di una sola mente creatrice[23]. Oggi si può discutere se Licurgo sia stato un personaggio storico ovvero, in origine, una divinità; comunque gli scavi condotti dagli Inglesi ci hanno dato la sicurezza che per lungo tempo dominò a Sparta una vita culturale intensa e libera, aperta alla gioia e alla poesia, interessata all'arte ed ai suoi prodotti; soltanto intorno al 650 a. C. intervenne un mutamento, per il quale la vita spartana assunse la sua forma caratteristica, rigida e severamente regolata. Soltanto allora si affermò, come forma di vita, il *kosmos*, e ciò non può essere avvenuto ad opera del Licurgo della leggenda: devono aver piuttosto influito in modo determinante delle circostanze esteriori.

Gli Spartani appartenevano alle stirpe dorica, che penetrò in Grecia intorno al 1200 a. C. Conquistarono la valle dell'Eurota e ridussero gli antichi abitatori alla condizione di Iloti privi di ogni diritto, costretti a coltivare la terra e a fornire i mezzi di sostentamento ai signori. Profonde differenze sociali esistevano certamente già tra gli stessi invasori. I componenti della classe dominante tennero per sé la terra più fertile, nella pianura, spartendola in lotti il più possibile equivalenti; davano a se stessi il nome di Spartiati ed abitavano in cinque villaggi sull'Eurota, mentre gli altri, i Perieci, cui fu assegnata la terra meno buona ai margini della pianura, abitavano in città autonome, ma non avevano parte alcuna nell'amministrazione politica del paese. In Sparta stessa furono tenacemente conservate le antiche forme costituzionali: accanto alla diarchia, la cui origine è oscura, un consiglio degli anziani e un'assemblea popolare, che però doveva pronunciarsi solamente con un sì o con un no. Un elemento di progresso fu rappresentato dal-

---

[23] Cfr. H. BERVE, *Sparta*, Leipzig 1937; V. EHRENBERG - G. LIPPOLD, *Sparta*, in Pauly-Wissowa III A. 2, col. 1373 ss.

l'introduzione degli efori, i rappresentanti delle comunità dei cinque villaggi, nelle mani dei quali scivolò a poco a poco la direzione politica, poiché essi dovevano vigilare sull'osservanza del *kosmos*.

Nell'ottavo secolo gli Spartani aggiunsero alle loro conquiste la ricca Messenia. Ma qui, circa cento anni dopo, scoppiò una pericolosa insurrezione, di fronte alla quale gli Spartani furono dapprima pressoché impotenti, dato che in quel territorio montuoso giovavano loro ben poco i carri da guerra di uso tradizionale. Trovarono una via d'uscita da questa situazione difficile adottando la tattica oplitica, che in quell'epoca stava prendendo piede anche altrove, e precisamente istituendo la falange chiusa, capace, con la massa compatta dei guerrieri addestrati insieme e rigidamente disciplinati, di travolgere qualsiasi nemico. Alla fine, con l'ausilio della nuova tattica, gli Spartani ebbero ragione dei Messeni; ma dovettero fare i conti, per molto tempo ancora, con insurrezioni sia di costoro, sia degli Iloti abitanti la valle dell'Eurota. Essi giunsero così a porre l'intera loro vita al servizio dell'idea della difesa nazionale e a dare alla loro comunità, come già si esprime Platone, il carattere d'un accampamento, nel quale ciascuno, al primo segnale di pericolo, può subito correre alle armi.

Il modo di vivere degli Spartani è determinato da questo carattere militare, e per esso l'idea dello stato ha assunto a Sparta una forza quale forse non ebbe mai presso alcun altro popolo della terra. Anche l'intera vita del singolo doveva incondizionatamente subordinarsi all'interesse della collettività e veniva esclusivamente regolata dalla ragion di stato.

Già della vita del neonato decideva una commissione statale: « Perché Licurgo – riferisce Plutarco nella vita omonima (c. 15) – anzitutto riteneva che i figli non appartenessero ai genitori, ma allo stato ». Venivano alle-

vati soltanto i bambini che offrivano buone probabilità di divenire cittadini atti alle armi. Dal settimo anno in avanti essi erano sottratti ai genitori e distribuiti in « greggi », e incominciava così l'istruzione a cura dello stato. Qui fu per la prima volta realizzato il principio che i più piccoli venissero istruiti e guidati da giovani in età di poco superiore. Scopo dell'istruzione era l'attitudine al combattimento. Non si attribuiva molto valore all'educazione spirituale: non molti dovevano arrivare a saper leggere e scrivere. Tanto più importante era l'addestramento a fondo di tutto l'uomo, l'irrobustimento del corpo, l'induramento alla fame, alle intemperie e al dolore. Gli esercizi ginnici occupavano la maggior parte del tempo, senza che lo sport e i campionati divenissero un fine a se stesso. Il vitto era magro, e si permetteva il furto di cibarie, a patto che il ladro non si facesse cogliere in fallo, come esercitazione preparatoria al vettovagliamento in tempo di guerra. Regnava una disciplina ferrea e il bastone aveva un ruolo di primo piano. Ma il vero scopo di tutto ciò era di svegliare il senso dell'onore, di formare degli uomini interi: non degli « uomini di cultura », ma degli uomini di carattere, che vedessero i massimi valori della vita nella subordinazione alla collettività e nella morte per la patria.

Era singolare, e già l'antichità vi aveva fatto molto caso, che anche le fanciulle prendessero parte a tale istruzione. Anche ciò era richiesto dall'interesse dello stato, che aveva bisogno di madri sane e robuste per la prole futura.

Dalla pubertà in poi i ragazzi, ordinati in nuovi gruppi, venivano addestrati in modo ancor più rigidamente militare e già impiegati poco alla volta per compiti pratici, come l'occulto controllo degli Iloti.

A vent'anni i giovani entravano nelle associazioni degli uomini e allora s'inasprivano ancora di più il carat-

tere militare del modo di vivere e la disciplina. Gli appartenenti al gruppo degli Spartiati vivevano in caserma, suddivisi in sodalizi di commensali, per i cui bisogni gli Iloti erano tenuti a fornire adeguate quantità di prodotti agricoli. I nobili non dovevano occuparsi personalmente del procacciamento dei mezzi di sussistenza, ma stare interamente a disposizione dello stato. Gli esercizi nel maneggio delle armi, la caccia e la sorveglianza della gioventù riempivano la loro vita in tempo di pace; ma la vita stessa raggiungeva il suo scopo quando la guerra offriva all'uomo l'occasione di dimostrare il suo valore sul campo di battaglia.

Questo sistema di vita non lasciava spazio per il matrimonio e per la famiglia. Il matrimonio, in sé e per sé, era necessario per la generazione della prole, ma era valutato esclusivamente sotto questo angolo visuale. I matrimoni sterili potevano essere sciolti anche senza divorzio; quando più fratelli avevano un solo lotto di terra, si accontentavano di una moglie sola, in comune. Una vita familiare era del resto già resa impossibile dal fatto che i figli, a sette anni, uscivano di casa e che l'uomo passava la maggior parte della giornata con i suoi camerati, assieme ai quali prendeva anche i pasti. Lo Spartiate doveva conoscere un solo legame interiore: quello con lo stato.

Diversamente che nelle altre aristocrazie, a Sparta il tenore di vita era assai frugale. Il nero brodetto spartano non ispirava repulsione soltanto ai buongustai, nel resto della Grecia. Anche in questo caso era la ragion di stato che imponeva la rinuncia ai piaceri della tavola. Una cosa sola importava, la libertà e la grandezza della patria, e l'individuo doveva riporre tutto il significato della vita nell'onore che l'uomo acquista combattendo. Colui che sul campo di battaglia avesse « tremato », perdeva non solo l'onore, ma anche i diritti politici. La

morte per la patria costituiva invece il coronamento della vita. È questa l'idea conduttrice che il cantore spartano Tirteo non si stancò di proclamare in sempre nuovi modi.

Un carattere particolare era conferito a questa vita dalla speciale conformazione della falange, la cui forza risultava più dalla compattezza e dalla disciplina dell'insieme che dalla bravura del singolo. Ogni sortita dalla squadra ne indeboliva la forza d'urto. L'assoluta uniformità, che era un'esigenza sul piano militare, si trasferiva inavvertitamente alla vita nel suo complesso. « Gli Spartiati debbono ubbidire alle leggi e radersi i baffi »: era questa la notificazione simbolica con cui gli efori assumevano la loro carica. Ogni manifestazione di individualismo era considerata con sospetto.

Tuttavia questa educazione formava degli uomini interi. Era per comandare che si imparava ad ubbidire. Lo Spartiate assumeva personalità di padrone e di capo, tale da imporsi anche fuori dei confini della patria. Un Gilippo e un Clearco erano degli Spartani qualsiasi, eppure imposero la loro volontà e il loro spirito, a Siracusa e nell'esercito di Ciro, a delle intere comunità, trasformandone il destino.

Indubbiamente il *kosmos* spartano è stato chiamato in vita da una particolare situazione d'emergenza, ma le sue radici affondavano nel carattere dorico: a Creta c'erano istituzioni simili. L'elemento determinante non fu in ogni modo lo spirito guerresco: infatti Sparta, almeno a partire dal 550 a. C. all'incirca, non perseguì più una politica espansionistica. Perciò né la preoccupazione per la sicurezza dell'impero né la brama di potenza ci offrono la chiave per spiegarci questo *kosmos*. Non si tratta di « militarismo », ma del sistema di vita foggiato e realizzato con ferrea consequenziarietà da una società nobiliare, quale espressione del proprio senso eroico della vita, esclusivamente rivolto all'onore personale e alla dedizio-

ne alla collettività. Il culto dello spirito guerriero è proprio del vero uomo anche per Platone, il quale non era certamente un militarista.

Ma come può coesistere il soffocamento della personalità individuale con l'anelito all'autonomia in cui noi abbiamo ravvisato uno dei tratti fondamentali dell'uomo greco? La risposta è che lo Spartiate si sente soltanto il membro di un tutto che è un fatto di natura. Se questo tutto possiede in proprio l'autonomia, la libertà e l'indipendenza, tanto basta anche al singolo. Il singolo non può aspirare ad una propria vita autonoma rispetto al tutto più di quanto l'occhio rispetto al corpo. E lo Spartano non avverte alcun intimo dissidio perché il sistema di vita che lo stato gli impone è proprio quello che scaturisce dalla sua natura e che corrisponde alla sua volontà.

È un elevato ideale, che anima e trascina tutta Sparta, e lo spirito eroico che gli ha dato forma e realtà appartiene all'essenza dell'uomo greco, il quale, specialmente nell'età più antica, onorò nel valore, nell' ἀνδρεία, la più alta espressione umana. Tuttavia già Platone, con tutta l'ammirazione che nutriva per il senso spartano dello stato, rilevò che a Sparta la natura umana veniva sviluppata in maniera unilaterale. Il *kosmos* spartano non ha espresso alcun grande poeta, artista o pensatore. Le opere su cui si fonda la gloria della Grecia e la sua importanza nella storia del mondo sono nate da altro terreno.

La più netta antitesi dei vigorosi ma pesanti Dori era rappresentata dai vivaci Ioni dell'Asia Minore. Qui, nel territorio colonizzato, si sviluppò forse per la prima volta la *polis*, ma fu anche qui che per la prima volta gli Elleni divennero un popolo di navigatori del tipo di Odisseo, in grado di percorrere in ogni senso il mare facendo ciascuno affidamento su se stesso, identificando

senza dubbio la patria nella famiglia e nei concittadini, ma tuttavia senza radicarsi nella comunità e nella *polis* così saldamente come l'abitante della madrepatria, aggrappato alla sua zolla di terra. La *polis* stessa languiva, poiché, a causa della superiorità delle grandi potenze asiatiche, andò perduta l'autonomia, e da allora in poi anche il senso dello stato aveva smarrito la sua forza. Naturalmente anche gli Ioni soffrivano per la perdita della libertà politica, e quando nel 500 a. C. Aristagora li chiamò a raccolta per la lotta di liberazione, riscosse un entusiastico consenso. Si rendevano pure esattamente conto che, per affrontare la lotta, erano necessari l'esercizio e la disciplina; ma quando, prima della battaglia decisiva, il sole cominciò a scottare e, nella manovra, si fece sentire la fatica del remo, corse la voce: « Meglio sopportare la schiavitù che ci aspetta, qualunque essa sia, che vivere nella schiavitù presente! »[24]. Sbarcarono per riposarsi e rifocillarsi, divenendo facile preda del nemico. La Ionia ha dato poderosi contributi in ogni campo dello spirito, ma della *polis* e dei problemi della *polis* i suoi filosofi si sono scarsamente preoccupati.

La stirpe ionica sorse in Asia dalla fusione di ceppi diversi. Il più antico strato di immigranti, che aveva fornito l'elemento principale, si mantenne puro nella affine Atene. Qui gli uomini rimasero legati al suolo patrio e furono orgogliosi dell'antichissima tradizione del loro paese: ad esso, nella lontananza dei tempi, la madre Terra in persona aveva fatto dono dell'agricoltura e della civiltà, in esso aveva istituito i propri misteri. Esteriormente, mediante un sinecismo, tutta l'Attica fu ridotta ad unità politica, mentre all'interno tutto il popolo fu imbevuto, per opera di Solone, di un profondo senso

[24] Erodoto, VI 12.

dello stato, che scorgeva le basi della comunità nella giustizia politica e sociale.

Aristotele ravvisa in Solone il fondatore della democrazia ateniese, in cui tutto il popolo esercita il supremo potere. È vero che la sua riforma fu immediatamente seguita dalla monarchia di Pisistrato, ma per quanta accortezza questi ponesse nel rispettare le forme del regime democratico, per quanto presenti tenesse anche di fatto gli interessi della collettività, la sua dinastia non fu in grado di reggersi di fronte all'aspirazione del popolo alla libertà e, alla fine del sesto secolo, la democrazia fu da Clistene definitivamente ristabilita. Essa affrontò la sua prova del fuoco nella lotta contro l'imperialismo persiano. Diversamente dagli Ioni, gli Ateniesi erano disposti a qualunque sacrificio e a qualunque sforzo, e abbandonarono case e beni alla devastazione, pur di salvare la libertà della patria. I veri valori ateniesi sono ancora incarnati per Aristofane dai maratonomachi, da quegli uomini gagliardi e inesausti che si batterono con eroismo per i propri ideali: anch'essi, non meno degli Spartani, una stirpe in cui ogni individuo non si sentiva nient'altro che un membro della collettività e a pro di questa metteva in campo tutte le proprie energie.

A Salamina anche il cittadino più indigente, servendo come rematore, ebbe l'occasione di offrire il suo contributo alla lotta per la libertà. Con ciò, secondo il modo di sentire caratteristico dei Greci, si era procurato i titoli per aspirare al riconoscimento dei propri diritti politici. L'allargamento della democrazia divenne una necessità intrinseca. Essa raggiunse il suo apice per merito d'un uomo della più antica nobiltà, il quale, come Solone, era guidato solo da motivi ideali, teneva fisso lo sguardo solo alla giustizia sociale e, con una penetrantissima intelligenza dell'anima dei suoi concittadini, perseguiva l'unico scopo di portare a pieno sviluppo le forze

in essi racchiuse e di trarre dal loro essere le più alte realizzazioni: Pericle. È stato lui ad imprimere il suggello del suo spirito alla democrazia ateniese: abbiamo ragione di parlare di una democrazia periclea.

Il motivo fondamentale di questo « governo del popolo » era che gli interessi della collettività sarebbero stati tutelati nel modo migliore qualora il popolo si fosse effettivamente retto da solo nella libertà. Tutte le decisioni importanti furono quindi poste nelle mani dell'assemblea popolare, in cui ogni cittadino che avesse raggiunto i vent'anni poteva dare il suo voto e prendere la parola. Per il disbrigo degli affari correnti era necessaria un'altra autorità, e questa fu un consiglio di cinquecento membri, non scelti con elezioni ma sorteggiati, i quali restavano in carica solo un anno e, conseguentemente, non poterono mai acquistare l'esperienza e l'autorità che, in Roma, assicurarono al senato la preminenza politica. Il consiglio non doveva essere che un'espressione dell'assemblea popolare. Diversamente che a Roma, anche i magistrati – con l'eccezione degli ufficiali superiori e dei sovrintendenti alle finanze – non erano eletti, ma designati per sorteggio, senza che fosse richiesta una preparazione specifica, e vennero a bella posta ridotti al livello di meri organi dell'assemblea popolare. Anche l'amministrazione della giustizia veniva esercitata da giurati, estratti a sorte fra tutti i cittadini. Non c'erano né un presidente dello stato né un governo. L'azione del governare spettava solo al popolo, il quale prendeva le decisioni nel corso delle assemblee, consigliato dai suoi uomini di fiducia, che non avevano una posizione ufficiale e le cui proposte il popolo accoglieva o rigettava a proprio giudizio.

Il modo in cui questa costituzione potesse reggere alla prova dipendeva esclusivamente dallo spirito che animava la cittadinanza. E lo spirito dell'età periclea

giunge a noi ancor oggi direttamente attraverso un documento autentico. La democrazia ateniese, dopo le guerre persiane, aveva istituito una festa in cui voleva richiamarsi alla propria essenza ed ai propri supremi valori. Non si trattava di una celebrazione della costituzione, ma di un rito in memoria degli uomini che in guerra avevano offerto la vita per la grandezza della patria; questo rito veniva tenuto in autunno nel quadro delle altre cerimonie in onore dei morti. Il momento più solenne era rappresentato dal discorso di una personalità appositamente designata dal popolo: in genere era l'uomo politicamente più in vista della nazione, il quale aveva in tal modo l'opportunità d'influire sullo stato d'animo dell'intera collettività. Un tale « epitafio » fu pronunciato da Pericle nel 439 a. C., dopo la repressione della rivolta di Samo, e ancora nel 431, dopo la prima campagna della guerra peloponnesiaca; e sebbene il discorso che Tucidide gli pone sulle labbra sia in primo luogo opera originale dello storico, non c'è tuttavia dubbio che esso rifletta le idee basilari che ispirarono l'uomo di stato.

Il discorso è imperniato su questo concetto: « Ciò che hai ereditato dai tuoi padri, guadàgnatelo, se vuoi possederlo! ». Pericle vuol mostrare con quale sistema di vita, con quale *politeia*, con quali princìpi i padri crearono l'impero ateniese cui i caduti hanno sacrificato la propria vita. Dicendo *politeia*, noi pensiamo alla costituzione. Ora, è indicativo dell'intuizione che i Greci avevano dello stato il fatto che alla costituzione Pericle accenni appena. Ciò che importa è esclusivamente lo spirito che l'ha creata come proprio modo di esistere. Anche quelli che erano gli *slogans* politici della democrazia ateniese, « libertà » e « uguaglianza », Pericle li ricorda al solo scopo d'enucleare il loro vero contenuto. L'uguaglianza va intesa come uguaglianza delle condizioni di partenza, tale, grazie all'eliminazione di tutti i privilegi

di nascita e di censo, da spianare la strada alla persona di valore, portando, per ciò stesso, alla differenziazione; la libertà non è l'arbitrio del singolo, ma il libero atteggiamento dell'uomo che di sua spontanea volontà s'inserisce nella comunità e si sottopone anche senza costrizioni esterne alla legge e alle autorità.

La libertà di comportamento è tratto distintivo per eccellenza della spiritualità ateniese. Contrapponendola nel modo più netto a Sparta, Pericle rileva che Atene non vuol essere uno stato militare, in cui tutta la vita dei singoli è costretta all'addestramento livellatore della caserma, eppure può attendersi dai suoi cittadini prestazioni elevatissime anche sul campo di battaglia, poiché essi, da uomini liberi, sanno mettere a repentaglio la vita in difesa dei loro beni più grandi. Lo stesso spirito di libertà domina tutta la vita cittadina. Atene disdegna di chiudersi pavidamente agli influssi stranieri ed anche all'interno non conosce controlli o tutele o inutili intromissioni nella vita privata. Lo stato lascia libero ogni cittadino di regolare la sua personale esistenza secondo i propri gusti, perché è fiducioso che ognuno, per naturale istinto ed in nome d'un interesse personale rettamente inteso, si porrà al servizio della collettività. E nemmeno ai singoli cittadini passa per il capo di osservarsi con reciproco sospetto: senza invidia e senza gelosia lasciano vivere il loro prossimo come meglio gli aggrada.

La libera configurazione della vita privata si accoppia però in Atene ad una viva sensibilità politica, e la tutela degli interessi personali non impedisce ad alcuno di acquistare una conoscenza degli affari pubblici sufficiente per poter dare nell'assemblea un buon consiglio o almeno per formarsi un giudizio sicuro sulle questioni trattate; e il cittadino darà il suo voto così come esige l'interesse della collettività. Giacché ogni Ateniese ha in

sé un senso dello stato che lo rende consapevole della responsabilità che si assume e lo spinge a contribuire con tutte le sue forze al benessere della collettività, dal quale dipende anche il suo.

Pericle vuol vedere la sua patria grande e potente non meno d'uno Spartano. Ma, a suo avviso, le prestazioni militari e politiche non rappresentano ancora il fine essenziale dello stato. « Noi amiamo il bello con misura e amiamo il sapere senza mollezza »[25]: di come l'Atene periclea abbia coltivato l'arte e la scienza fanno ancor oggi testimonianza gli edifici dell'Acropoli e le opere letterarie contemporanee. Pericle, con piena coscienza del fine propostosi, ha mirato a fare di Atene il centro culturale della Grecia, ed era sua ferma fede che l'egemonia spirituale avrebbe a lungo andare procurato alla città anche la direzione politica dell'Ellade.

Pericle aveva un'altra profonda convinzione: lo stato può aspettarsi dai cittadini le più alte realizzazioni nella sfera spirituale solo a patto di lasciare libero campo all'estrinsecarsi delle attitudini e delle capacità personali. Avremo ancora occasione d'esporre più diffusamente come, in seguito alle guerre persiane ed al possente sviluppo di Atene, che metteva dovunque l'individuo di fronte a compiti nuovi, il significato della personalità individuale si imponesse alla coscienza collettiva in un modo sino allora ignoto. Fu ancora Pericle a cogliere più esattamente, anche sotto questo aspetto, lo spirito della nuova epoca e a trarne, da uomo di stato, le necessarie conseguenze. Perciò egli chiude le sue considerazioni sull'essenza dello stato ateniese con queste parole: « Riassumendo io dico che la nostra città nel suo complesso è la scuola dell'Ellade e che ciascun individuo, mi sembra, rende la sua persona, a se stessa bastante,

[25] [Tucidide, II 40, 1. – *N. d. T.*].

capace delle più svariate attività, conservando il decoro e con la massima destrezza »[26].

Dunque, per la prima volta nella storia universale, non solo viene riconosciuto il diritto dell'individuo ad una vita propria all'interno della comunità, ma il libero sviluppo della personalità è addirittura iscritto tra i fini dello stato. Anche questo punto Pericle lo illustra istituendo un confronto con Sparta, e di fatto proprio in queste parole si rende palese l'antitesi più radicale fra le due opposte concezioni politiche. Non è altro che l'antitesi di fondo in cui gli uomini si mettono sempre nel definire la loro posizione in seno allo stato. Gli uni prendono le mosse dallo stato, considerano l'individuo unicamente come membro di questo tutto e pretendono quindi la sua incondizionata subordinazione all'onnipotenza dello stato, mentre gli altri intendono assicurare alla personalità individuale i suoi diritti e la sua libertà all'interno della comunità. Da un punto di vista moderno noi indichiamo queste posizioni antitetiche con i nomi di socialismo e di liberalismo. Ma se vogliamo applicare queste etichette al mondo classico, cui esse sono estranee, dobbiamo fare due ordini di considerazioni. Il concetto di socialismo, nel suo sviluppo moderno e precisamente da Karl Marx in poi, ha ricevuto un colore spiccatamente economico, mentre nell'antichità si può parlare soltanto di un socialismo politico. D'altra parte il liberalismo della nostra epoca è sorto da una teoria individualistica che, prendendo le mosse dai diritti umani del singolo, si propose la tutela di tali diritti in opposizione allo stato e questo ricondusse ad una convenzione secondaria tra gli uomini; Pericle invece, proprio come gli Spartani, concepiva lo stato come l'ente spontaneo e naturale cui il singolo appartiene quale membro, ed assu-

[26] Tucidide, II 41, 1.

meva tra i fini dello stato lo sviluppo dell'individualità solo in quanto, dall'esperienza storica, egli aveva acquisito la convinzione che in quel modo si sarebbe ottenuta la miglior garanzia per il prosperare della comunità. I « diritti dell'uomo » erano un concetto estraneo a Pericle: egli conosceva soltanto i diritti del cittadino, che da parte di questi esigevano, quale ovvia contropartita, un'assoluta dedizione alla collettività. Non voleva introdurre la libertà del singolo d a l l o stato, bensì la libertà n e l l o stato, libertà di cui il cittadino doveva valersi per attuare di propria iniziativa quanto di meglio poteva a vantaggio della collettività. Ma, nonostante queste differenze, conserva tutto il suo valore l'affermazione di Tucidide secondo cui la natura umana resta perpetuamente la stessa e pertanto, nella vita degli uomini, riaffiorano sempre i medesimi problemi[27]. Il grido « libertà e uguaglianza » non ha esercitato il suo fascino per la prima volta durante la rivoluzione francese, ma risuonò già nell'Atene del quinto secolo. Allora non è nato solamente il nome di democrazia, ma anche l'ideale di una costituzione in cui un popolo libero si governa da solo, in quanto tutti i cittadini, con uguali diritti e con un uguale senso di responsabilità, partecipano alle più importanti deliberazioni della comunità. Già allora, nell'Atene di Pericle, a questo ideale del « governo del popolo », s'intrecciò il principio fondamentale del liberalismo moderno, che cioè ciascun cittadino, all'interno dell'organismo statale, deve conservare la libertà di pensare e di agire autonomamente e di manifestare con franchezza la propria opinione, mentre lo stato ha da immischiarsi quanto meno è possibile nella vita privata dei singoli. Ma questo non fu un processo logico e naturale. Infatti non si riesce a vedere perché mai un popolo non

[27] Tucidide, III 82, 2.

avrebbe potuto esercitare il suo potere « democratico » anche mantenendo i cittadini sotto una rigida disciplina. Fu lo spirito di Pericle a fondere insieme i due ideali e a trasmetterli alla posterità come un tutto unico. Se si seguono le discussioni su liberalismo e socialismo, quali sono oggi provocate nei paesi più diversi soprattutto dalle contese elettorali, si resta sorpresi nel constatare quanto esse riecheggino, spesso fino nella formulazione verbale, le idee di Pericle. Anche qui, certo, non mancano le differenze. Lo sviluppo economico, proprio dell'epoca più recente, ha portato le cose a un punto tale che, persino presso quei popoli che si sentono per vocazione i difensori della democrazia liberale, vengono riconosciuti sia in teoria che in pratica i limiti imposti alla libertà dell'individuo e alla sua sfera privata dagli interessi della collettività. Pericle parla poco di queste necessarie restrizioni: tanto grande è il suo idealismo che egli attende ogni soluzione, anziché dall'espandersi degli attributi dello stato, dalla volontaria dedizione dei cittadini e dal loro senso politico.

Pericle poté offrire ai suoi concittadini la libertà nella vita privata perché aveva la certezza che essi se ne sarebbero valsi solo al servizio della patria. Che questa fiducia fosse giustificata stanno a testimoniarlo non solo le grandi conquiste culturali di questa epoca, ma anche, ed in modo impressionante, le lunghe, lunghissime liste degli uomini che, lontano dalla patria, sacrificarono la vita per la grandezza di Atene, per una politica di cui difficilmente il singolo poteva comprendere fino in fondo il senso e la necessità.

L'idealismo con cui Pericle credeva nel suo popolo si manifesta nel modo più vivace nella sua convinzione che lo spirito non ha bisogno di attribuzioni ufficiali e di mezzi coercitivi per imbrigliare e guidare la cittadinanza, ma solo della potenza della parola. E così avvenne di fatto,

fintanto che alla testa dello stato ci fu lui stesso. Allora, come dice Tucidide, la costituzione politica ateniese era « di nome una democrazia, in realtà il governo del primo cittadino »[28]. Pericle era un temperamento di condottiero che sapeva reggersi anche solo grazie alla forza della sua personalità, senza un trasferimento legale dei pieni poteri. Governo autoritario nel pieno senso del termine e democrazia coesistettero in pieno accordo, sotto di lui: un fenomeno unico nella storia dell'umanità.

Eppure Pericle dovette fare di persona l'esperienza di un popolo che, nei giorni tremendi della peste, gli sottraeva la sua fiducia; e, dopo la sua morte, fu ben presto evidente che egli aveva giudicato gli uomini in modo troppo ottimistico. Le persone che si sentirono chiamate a prendere il suo posto erano indubbiamente anch'esse dei patrioti, ma non possedevano la sua autorità. Erano in concorrenza tra loro, dovevano brigare per ottenere il favore della folla e passavano quindi alla dipendenza di questa, trasformandosi da capi in esponenti della massa. In tal modo l'autogoverno del popolo divenne piena realtà; senonché le deliberazioni dell'assemblea popolare non erano più sorrette dalla lungimirante perspicacia d'un uomo politico d'intelligenza superiore, ma venivano troppo spesso prese da una maggioranza casuale, che, messa insieme dalla passione del momento, si lasciava guidare da particolari stati d'animo e da considerazioni egoistiche, senza alcun senso della responsabilità assunta nei riguardi dello stato.

Per l'atteggiamento degli Ateniesi di fronte allo stato riuscì particolarmente funesto il fatto che la lunga guerra colpisse in misura affatto diversa le varie parti della popolazione. Mentre i residenti in città, finché il commercio

---

[28] Tucidide, II 65, 9.

marittimo rimase indisturbato, ebbero relativamente poco a soffrire, gli abitanti del contado dovettero abbandonare case e poderi alle incursioni e alle devastazioni degli Spartani ed abitare per vari decenni in città, stipati in miserabili ricoveri. Non c'è da stupirsi se era vivo in loro il desiderio della pace, mentre i cittadini, meno danneggiati, volevano proseguire la guerra fino alla vittoria finale. A questa si aggiungevano altre divergenze: gli interessi degli uni erano legati all'agricoltura, quelli degli altri alla vita cittadina; gli uni erano conservatori, gli altri avevano un orientamento progressista. Gli sviluppi della situazione provocarono poi, da ambedue le parti, una radicalizzazione. In tal modo la cittadinanza si scisse in due fazioni e i contrasti si acuirono ulteriormente in quanto gli oligarchici non potevano sperare di raggiungere la maggioranza nell'assemblea e perciò erano costretti a operare attraverso delle organizzazioni segrete. In tali frangenti si persero di vista con estrema facilità gli interessi collettivi. L'ideale di giustizia di Solone perdette il suo valore e, proprio come egli aveva previsto, si giunse alla guerra civile, alla rivoluzione, all'intelligenza degli scontenti col nemico esterno. Di tutto ciò doveva essere lo stato a subire le conseguenze.

La guerra risvegliò con straordinaria rapidità lo spirito di classe e di parte, scatenò nell'individuo e nella massa tutti gli istinti egoistici, rovesciò la formula secondo cui « il pubblico interesse precede l'interesse privato », disgregò il senso dello stato: distrusse, in una parola, l'opera di Pericle. Ma la crisi provocata dalla guerra fu tuttavia solo l'occasione esterna, e poté provocare delle conseguenze così nefaste solamente perché già da tempo era venuta maturando nell'anima del popolo una trasformazione che interessò tutta la vita spirituale, trovando la sua più appariscente espressione in un mutato atteggiamento dell'individuo di fronte allo stato.

In alcuni stati greci, dove il concetto della *polis* non aveva gettato radici tanto profonde, erano presto venute alla ribalta delle personalità che si ergevano al disopra della comunità e plasmavano la loro vita solo secondo le proprie inclinazioni. Ad Atene, intorno al 500 a. C., l'individuo si sentiva ancora esclusivamente cittadino della sua patria, membro di un tutto cui apparteneva per nascita e che doveva servire con tutte le sue forze. C'era una sola impresa degna dell'uomo: l'assolvimento del dovere civico; ed essa assumeva valore solo mediante il riconoscimento da parte della comunità. Tale riconoscimento dipendeva a sua volta dalle vedute imposte alla massa dalla tradizione, vedute che, in definitiva, costituivano l'autorità da cui l'individuo si lasciava istintivamente guidare. Dopo la battaglia di Salamina, però, nessuno poté rifiutarsi di riconoscere che un uomo solo, con la forza della sua personalità, aveva salvato non solo Atene, ma tutta l'Ellade, e che era stato in grado di ottenere questo successo soltanto perché, noncurante di ogni tradizione, aveva saputo individuare con geniale intuito l'unica cosa veramente necessaria, realizzandola contro ogni ostacolo: la fondazione dell'impero marittimo ateniese. Quest'uomo fu Temistocle, e come Temistocle presto anche altri Ateniesi furono posti, in lontani teatri d'operazioni, davanti a compiti per i quali, non essendo di alcuna utilità le norme tradizionali, erano costretti ad affidarsi, in decisioni di grande importanza, solo alle loro personali doti d'intuizione. Ne risultò automaticamente una nuova valutazione della personalità individuale, che avrebbe finito per mutare la posizione di questa di fronte alla collettività.

Mentre prima la gloria più alta dell'uomo era consistita nel soddisfare, seguendo la tradizione, le esigenze della propria classe o del proprio popolo, ora aveva il massimo successo colui che, con la propria iniziativa,

aprisse nuove strade. Perciò la nuova generazione, cosciente delle proprie forze, sentiva le vedute tradizionali più che altro come una remora al proprio sviluppo. Se ancora per l'età della battaglia di Maratona i νόμοι, e cioè sia le leggi sia le idee morali dominanti fra il popolo, avevano rappresentato un'autorità intangibile, ora, per la giovane generazione che incalzava impetuosa, essi divennero una congerie di pregiudizi sorpassati. Il *nomos* fu considerato un avversario e i giovani gli dichiararono guerra con la stessa passionalità con cui gli uomini del rinascimento attaccavano la scolastica.

Gli Elleni hanno sempre sentito il bisogno di ripensare teoreticamente i problemi della vita pratica. Perciò anche ad Atene il nuovo orientamento sentimentale fu presto elevato a chiarezza intellettuale, e questa reagì a sua volta sul comportamento pratico degli uomini.

Assunsero una parte direttiva, in tale processo, i « maestri di sapienza », i Sofisti, che ora si offrivano di soddisfare la crescente richiesta di una superiore educazione individuale, insegnando la πολιτικὴ ἀρετή, le virtù necessarie nella vita pubblica.

Nel loro insegnamento veniva discusso il pro e il contro di tutte le questioni, venivano sottoposte a critica con maggiore o minore severità tutte le vedute tradizionali, tutti i νόμοι, e chi riusciva a sbalordire con tesi paradossali incontrava i più caldi consensi. Mentre ancora Sofocle definisce il *nomos* più bello quello che prescrive di ubbidire in tutto al padre[29], Fidippide, in Aristofane, bastona di santa ragione il suo e gli dimostra sottilmente che egli è altrettanto autorizzato a introdurre questo uso quanto lo erano stati gli antenati a insegnare che i genitori potevano battere i loro figli[30]. Così il *nomos* perdette

[29] Sofocle, *Trach.* 1177 ss.
[30] Aristofane, *Nub.* 1419 ss.

l'alone di santità da cui finora era stato circondato, e se ne fece un istituto umano formatosi storicamente, in grado di vincolare l'individuo solo nel caso che questi, col proprio pensiero, ne riconoscesse la fondatezza. Ma il nuovo pensiero seppe anche contrapporre al *nomos* un'istanza che poteva aspirare ad una superiore validità. Non si trattava di una qualche autorità divina, bensì del concetto di *physis*, che, scoperto nella Ionia, era da tempo applicato dai medici all'uomo e al suo fisico e considerato la norma più sicura per il trattamento delle affezioni del corpo e anche dell'anima. Questo concetto lo si utilizzò ora ad Atene per la propria problematica personale, in quanto dal *nomos* storicamente dato, passibile dall'oggi al domani di mutamento, da questa arbitraria istituzione umana, si risaliva alla *physis* eternamente uguale a se stessa, non sottoposta al divenire, e si trovava in essa l'unica norma per la condotta morale. Questa era un'autorità cui poteva piegarsi anche l'uomo moderno, particolarmente se riusciva ad aggiustare il concetto di « natura umana » secondo il proprio sentire. Movendo dal sentimento individualistico della nuova età, si definì l'essenza dell'uomo unicamente in base all'individuale; e in un libro cui diede un titolo superbo, *La verità*, Antifonte espose la teoria che l'istinto primario dell'uomo è esclusivamente indirizzato alla conservazione di sé e al proprio utile; nella discussione sul pro e il contro, poi, egli non indietreggiava (anche se non è sicuro se la facesse sua) di fronte alla conclusione che è diritto originario dell'uomo dare la preminenza al proprio utile nel caso in cui la natura venga a conflitto con le norme storicamente fissate dalla comunità[31].

Con ciò divenne centrale il problema dei rapporti dell'individuo con lo stato, mentre lo stato stesso era visto

[31] Antifonte sofista, B 44 Diels.

sotto una luce affatto nuova. Nei tempi passati esso era apparso un fatto di natura, esattamente come l'uomo, il quale non era se non un membro di quel tutto. Ora anche lo stato, in quanto principio e sintesi di tutti i νόμοι, veniva attratto nel vortice della problematica. Protagora veramente ammise ancora l'esistenza di sentimenti sociali, che, spontaneamente sviluppatisi dall'incontro degli uomini tra loro, avevano consentito il sorgere degli stati e quindi di una vita degna dell'uomo[32]. Ma altri seguì fino in fondo, senza compromessi, la strada indicata dalla nuova presa di posizione nei confronti del *nomos*. Da comunità fondata sulla legge naturale anche lo stato si trasformò in un'istituzione umana prodotta dalla storia, in un corpo sociale artificiosamente costituitosi per scopi determinati. Si elaborava così quella teoria intorno all'origine dello stato che Platone espone all'inizio del secondo libro della *Repubblica*, per poi segnalarla, nel seguito della sua opera, come un errore fondamentale: « Lo stato è un'organizzazione giuridica che si basa su una convenzione umana. Dapprima fra gli uomini regnava la lotta di tutti contro tutti e vigeva solo il diritto del più forte. Allora i deboli si unirono e conclusero un patto, col quale rinunciavano a danneggiarsi reciprocamente, a condizione di non subire essi stessi dei danni da altri. Fissarono così certe norme che da allora assunsero un valore etico e diedero vita al concetto di giustizia »[33]. Questa è l'origine della dottrina del contratto sociale, che doveva dominare così a lungo la scienza della politica nell'individualistica età moderna. In Grecia essa significò una completa rottura con la vecchia spiritualità, con la fede nel carattere naturale della *polis*. Un altro grave pericolo insidiava il senso dello stato: l'intimo nesso tra questa teoria e la dottrina

---

[32] Cfr. Platone, *Prot.* 322c.

[33] Parafrasi di Platone, *Resp.* 358e - 359a; cfr. *Gorg.* 483-484.

secondo cui, prima della fondazione dello stato, aveva avuto valore solo il diritto del più forte. « È una legge di natura che il più forte domini il più debole » : tale proposizione non costituiva una certezza soltanto per lo storico Tucidide[34]. Il diritto naturale del più forte non poteva essere invalidato da alcuna convenzione umana. Anche al presente doveva spettare al superuomo, conscio della sua forza, il diritto di spezzare i ceppi della convenzione e d'innalzarsi da padrone sopra la massa dei deboli.

Opposizioni a tali teorie non mancarono di manifestarsi nemmeno entro la cerchia dei Sofisti, i quali tutto furono fuorché un gruppo compatto. Antifonte stesso, in uno scritto *Sulla concordia* ammise che l'anarchia è il massimo male e che l'interesse proprio dell'uomo esige che egli s'inserisca nella comunità[35]. L'anonimo della cui opera ci ha conservato degli estratti il neoplatonico Giamblico, sosteneva con energia la tesi che gli uomini hanno per natura l'istinto di raccogliersi in gruppi e che il superuomo, il quale si affermerebbe contro il volere della società fidando esclusivamente nella propria forza, è un fantasma irreale[36]. Un altro anonimo esaltò con parole eloquenti le leggi e lo stato come una benedizione per l'uomo[37]. In compenso le teorie estremiste trovavano risonanza nella vita pratica, presso temperamenti energici come Alcibiade, e costoro erano pronti a tradurle in atto. In Platone non è un sofista di professione, ma un appartenente alla politica militante, Callicle, a propugnare con passione il diritto naturale del superuomo[38]. Quando poi il sofista Trasimaco rielaborò la teoria del diritto natu-

---

[34] Tucidide, I 76, 2; V 105, 2; IV 61, 5.

[35] Antifonte sofista, B 61 Diels.

[36] Anonimus Iamblichi (Diels, *Vorsokratiker*, 89), § 6.

[37] Anonimus Περὶ νόμων, tratto da ps.-Dem. XXV 15-35, 85-91, 93-96, e restituito in « Nachr. Gött. Ges. », phil.-hist. Kl. 1924, p. 19.

[38] Platone, *Gorg.* 483-484.

rale del più forte nel senso che nello stato si rivelerebbe più forte colui che detiene il potere, sia esso il tiranno oppure la maggioranza democratica[39], con ciò il diritto positivo vigente nello stato veniva assunto, è ben vero, ad espressione della « giustizia naturale », ma, poiché chi esercita la sovranità emanava evidentemente le sue ordinanze in vista del proprio tornaconto, la giustizia per la restante popolazione si riduceva ad un « bene per gli altri », che contrastava con il tornaconto personale e perdeva la sua interiore obbligatorietà.

In tal modo, nel giro di un secolo, l'atteggiamento dell'individuo nei confronti della collettività subì una trasformazione radicale, e questo proprio negli strati sociali che erano chiamati a fornire allo stato l'elemento dirigente. Pericle vedeva ancora il primo requisito dell'uomo di stato, così come del semplice cittadino, nell'amor di patria e nell'incondizionata dedizione allo stato. Al contrario Alcibiade, esule a Sparta, dichiarò con assoluta franchezza che l'amor di patria in lui poteva durare solo fintanto che la *polis* gli garantisse una libera partecipazione alla vita pubblica[40]. Egli non si sentiva più una parte dello stato, ma un suo pari, fornito di uguali diritti, e, dopo la condanna, si ritenne perfettamente autorizzato a cooperare con tutti i mezzi alla sconfitta di Atene, poiché in questo modo contava di raggiungere il suo fine personale, il ritorno in patria.

Ma il lievito dei tempi nuovi produsse una crisi pericolosa anche in cerchie più vaste. Finora gli uomini avevano trovato la norma dell'agire nelle vedute morali e religiose della collettività. Adesso tale autorità veniva loro sottratta dalla moderna critica; e i nuovi educatori del popolo non erano in grado di fornire che pietre, invece

---

[39] Cfr. Platone, *Resp.* I 338 s., 343.
[40] Tucidide, VI 92, 4.

di pane[41]: una problematica, invece del solido appiglio di cui gli uomini avevano bisogno. D'altra parte la coscienza sociale, l'amor di patria e il senso di responsabilità di fronte alla *polis* erano troppo profondamente radicati nei cuori per lasciarsi travolgere subito dalla nuova corrente: nel *Simposio* di Platone la drammatica lacerazione che si verificò soprattutto nell'anima della gioventù è resa palpabile nella figura d'Alcibiade. Il grave disagio spirituale in cui dunque si dibattevano proprio i migliori tra i cittadini fu avvertito da un uomo, il quale si sentì investito della sacra missione di accorrere recando il suo aiuto. Quest'uomo fu Socrate.

Socrate fu tutto fuorché un reazionario, né era certo disposto più dei Sofisti all'accettazione acritica d'un *nomos* solo perché esisteva da tempo ed era una consuetudine radicata fra il popolo. Anch'egli rinviava l'uomo al suo proprio Io come all'istanza ultima cui, agendo, dovesse guardare. Questo Io, però, non rappresentava per Socrate la misura delle cose, ma era a sua volta legato a norme obiettive; e mentre i Sofisti, senza avvertire qui l'esistenza di un problema, si appagavano dell'opinione volgare, che ricercava in cose esteriori come la ricchezza e la potenza la felicità dell'uomo, egli ravvisò in tale atteggiamento un errore fondamentale e funesto. Era infatti sua ferma convinzione che tutto dipendesse soltanto dal valore intimo dell'uomo. Il compito più urgente gli apparve perciò quello di stabilire quale fosse per l'uomo il vero bene, perché, senza mettere in chiaro questo punto, non si sarebbe mai potuta vivere una vita coscientemente ordinata ad un fine. Socrate non pretendeva di possedere egli stesso questa scienza: né si trattava, come vedremo meglio in

[41] [L'espressione tedesca (*statt Brot nur Steine*) ricalca un versetto evangelico: *Matth.* VII 9. – *N. d. T.*].

seguito, di pura ironia. Ciò tuttavia non gli impediva, in sede pratica, di proseguire per la sua strada con impavida sicurezza. Giacché qui si affidava al senso della *polis*, che egli, a differenza dei Sofisti sempre vaganti di città in città, portava nel suo cuore e che era così vivo da imporgli determinate convinzioni, anche se di esse, teoreticamente, non riusciva a fornire un'esauriente giustificazione.

Ciò naturalmente non significava che Socrate, al pari del cittadino dei tempi antichi, considerasse come normative le opinioni correnti della *polis*: questa infatti non era che la somma dei « molti », i quali non ne sapevano più di lui ed anzi stavano peggio, perché non avvertivano la loro ignoranza intorno ai fondamentali problemi della vita. Proprio per questo Socrate si sentì investito d'una divina missione, quella di richiamare i suoi concittadini all'autoriflessione e di esortare ogni individuo a chiarificare le proprie rappresentazioni, sì da influire indirettamente sulla collettività. Egli infatti si rendeva perfettamente conto che la collettività versava in una crisi gravissima, in seguito alla scomparsa dell'antico spirito della *polis*: e questo poteva essere richiamato in vita soltanto qualora ogni cittadino fosse stato guidato, attraverso la personale applicazione del proprio pensiero, a riconoscere il significato che aveva per lui la comunità della *polis* ed il debito che egli aveva verso di essa.

Platone rispetta senza dubbio lo spirito del Socrate storico quando, nel *Critone*, gli fa proclamare di fronte alla morte che ora deve suggellare i principi basilari professati durante tutta la vita. Fra questi principi, oltre quello generale secondo cui ciò che importa non è la vita fisica ma la vita buona, ha un rilievo particolare la convinzione che non si può commettere ingiustizia in nessuna circostanza, nemmeno per rappresaglia, e che è minor male subire l'ingiustizia che farla. Sono le proposizioni che hanno suscitato la collera del Nietzsche, perché sareb-

bero non virili, più consone all'umiltà cristiana che all'umana dignità degli Elleni: questo giudizio anche oggi viene spesso ripetuto in modo acritico perché non ci si dà pena di interpretare quelle parole muovendo dalla forma propria del pensiero socratico. In realtà in esse si esprime una spiritualità risalente a Solone e genuinamente ellenica, l'antico sentimento della *polis*, per il quale la giustizia costituisce il fondamento dello stato e obbliga incondizionatamente l'individuo a contribuire per quanto gli spetta alla sua realizzazione. Chi fa un'ingiustizia ad un altro mina le basi della comunità e, con ciò stesso, quelle della propria esistenza, e si procura quindi da solo il danno più grave. Mentre Alcibiade reclama, di fronte allo stato, il diritto della legittima difesa, Socrate, condannato innocente, si rifiuta di fuggire dal carcere, perché l'uomo è debitore di tutta la sua esistenza fisica e spirituale alla patria ancor più che ai genitori e deve volontariamente accettare, da quella ancor più che da questi, anche l'ingiustizia.

Per tutta la vita Socrate si confermò figlio fedele di Atene e compì il suo dovere civico come soldato e come membro del consiglio. Come abbiamo già visto prima, si trattava indubbiamente di una calunnia anche quando gli si muoveva l'accusa di rifiutare agli dèi dello stato il culto tradizionale. Tuttavia, nel credere di ricevere delle istruzioni dalla divinità al momento di prendere le sue decisioni, egli si scostava indubbiamente dalla mentalità religiosa del suo popolo; e, per quanto tutto ciò che pensava e che sentiva avesse profonde radici nella *polis*, Socrate si metteva in contrasto con lo stato quale realtà obiettiva allorché, al posto dell'opinione pubblica e delle risoluzioni della maggioranza, invocava come istanza ultima la coscienza morale dell'individuo ed anche in pratica si comportava di conseguenza. La folla infuriata gli fece grave carico di essersi opposto durante il processo per i fatti del-

le Arginuse, in qualità di presidente dell'assemblea, a che fosse illegalmente decisa con una sentenza unica la sorte di tutti dieci i comandanti. Del resto, nel suo convincimento che tutto dipenda dal sapere, a Socrate doveva riuscire materialmente impossibile di considerare come costituzione ideale quella democrazia che distribuiva le cariche per sorteggio, senza richiedere per esse una preparazione specifica; ed egli ritenne suo dovere di cittadino far presente anche questo senza paura e senza riserve. Tutti i suoi sforzi erano diretti al rinnovamento dell'antico spirito della *polis* nel quadro del pensiero moderno. Ma appunto ciò lo poneva in opposizione alla *polis* attuale; ed è comprensibile che questa, in un momento in cui, dopo la disfatta di Atene, sembrava necessario raccogliere tutte le forze per la ricostruzione, si sia messa sulla difensiva di fronte a quell'incomodo critico, il quale dichiarava inutile la forza esteriore senza una retta coscienza interiore. La condanna di Socrate fu un assassinio legale. Ma alla base di essa ci fu un conflitto più profondo: il conflitto tra la *polis* ideale, cui Socrate aspirava, e la *polis* attuale, in cui viveva.

Il campo d'azione di Socrate va visto esteso nel tempo: persino nel cuore dei suoi seguaci diretti il seme da lui sparso si sviluppò in forme molto diverse. Un Aristippo, che era un senza patria, e un Antistene, che era figlio d'una schiava, non sentivano alcun legame con la *polis* e colsero nelle sue parole solo il messaggio secondo cui l'uomo reca in se stesso i veri valori e può crearsi una vita felice da solo, anche al di fuori della comunità statale. Senofonte, cittadino ateniese, possedeva un genuino senso della *polis*, ma, come cortigiano del re spartano Agesilao, fu esiliato e messo così fuori causa. Il vero erede di Socrate, colui che da Socrate ricevette, quale sacro legato, l'azione morale a vantaggio dei concittadini e il rinnovamento della *polis*, fu Platone. Il discepolo era assai lonta-

no per carattere dal maestro e, per raggiungere il medesimo scopo, dové battere vie affatto diverse.

Sia dalla discendenza, da una delle più antiche famiglie della nobiltà ateniese, sia dalle disposizioni naturali, Platone era predestinato alla carriera politica; ma a circa vent'anni entrò nell'orbita di Socrate e questo avvenimento decise della sua vita. Quando, nel 404 a. C., dopo la caduta d'Atene, i capi del partito reazionario Crizia e Carmide, che erano suoi parenti stretti, lo invitarono a collaborare, si ritrasse da essi con orrore, perché, a confronto del loro dispotismo, la democrazia gli appariva ancora oro colato. Anche dopo l'assassinio legale perpetrato ai danni del suo maestro, si lasciò trasportare a lungo dal sogno della politica attiva e solo dopo un'aspra lotta interiore, col cuore pesante, si convinse che la politica avrebbe richiesto l'abbandono dei suoi principi morali: ché non solo ad Atene, ma anche in tutti gli altri stati le condizioni politiche gli sembrarono talmente compromesse che non si poteva porvi riparo con mezzi limitati, ma era necessario adottare un rimedio radicale, che ponesse la vita dello stato su basi completamente nuove[42]. Proprio nel periodo in cui gli Ateniesi esultavano perché Conone, con l'aiuto persiano, riarmava la flotta e ricostruiva le mura, creando i presupposti di una rinnovata potenza e dell'indipendenza da Sparta, Platone scrisse il *Gorgia*, in cui sosteneva senza mezzi termini che tutte queste sarebbero state quisquilie finché non fosse mutato l'atteggiamento interiore dei cittadini. Propose così a se stesso, come scopo della sua vita, di risvegliare l'antico spirito della *polis*, che la giovane generazione aveva smarrito. Naturalmente non poteva pensare di cavarsela rendendo reversibile lo sviluppo storico. Non restava altra possibilità che quella di ricostruire la *polis* dalle fondamenta, in modo

[42] Platone, *Ep.* VII 324-325.

che fosse impregnata dall'etica socratica e dalla conoscenza della vera destinazione dell'uomo. Era essenzialmente lo stesso scopo già presente alla mente di Socrate. Senonché, a differenza di Socrate, il giovane aristocratico non poteva mettersi a intavolare conversazioni con questo e con quello per le strade e nelle botteghe artigiane: doveva seguire le vie che gli erano suggerite dalla sua personalità. Della difficoltà dell'impresa egli era ben cosciente. Non solo occorreva a lui stesso una meticolosa preparazione, e a tale scopo intraprese lunghi viaggi per allargare il proprio orizzonte intellettuale, ma doveva anche cercare i mezzi per conquistare gli uomini al suo ideale. Ogni influenza diretta sulla massa, in questa azione, era da escludere a priori. Non gli rimaneva che tentare di arruolare dei collaboratori, di riversare nei migliori tra i giovani, traendoli dagli ambienti più influenti dell'Ellade, i propri ideali. A tal fine, nel 388 a. C., appena tornato dal lungo viaggio in Sicilia, fondò l'Accademia, ma soltanto nel decennio compreso tra il 380 e il 370 pubblicò il progetto, a noi giunto, del « bello stato », della καλλίπολις, nell'aspettativa, caratteristicamente greca, che il quadro ideale avrebbe avuto forza sufficiente per suscitare l'impulso verso la realizzazione, o almeno per indicare la strada ai politici militanti. Dovremo parlare più avanti del modo in cui Platone immaginava questo stato nei particolari. Le amare delusioni non gli furono risparmiate: Dione, suo amico e discepolo entusiasta, fallì miseramente a Siracusa nel tentativo di attuare sia pure in parte i principi della riforma politica del maestro. Tuttavia, anche negli altri stati greci, non furono pochi gli uomini politici che cercarono consiglio e ispirazione nell'Accademia.

Sulla gran massa degli Ateniesi contemporanei Socrate non ha esercitato un'influenza apprezzabile. Quella dissoluzione del senso pericleo dello stato che s'era iniziata durante la guerra del Peloponneso procedeva su più vasta

scala e a ritmo accelerato. Mentre nel passato la grande avventura delle guerre persiane aveva dato un impulso possente a tutta la nazione e in particolare allo stato ateniese, ora lo slancio di questo era stato spezzato dalla sconfitta. Gli antichi ideali di libertà e di uguaglianza divennero dei semplici *slogans*, ripetuti fino alla sazietà, ma privi ormai d'intima vitalità. L'autogoverno del popolo si trasformò in una dittatura di classe esercitata dagli strati inferiori, che sfruttavano senza ritegno la loro maggioranza nell'assemblea popolare per soddisfare i propri desideri a spese dei possidenti e della collettività. Lo spirito di sacrificio caratteristico dell'età periclea fece posto all'egoismo di chi dallo stato si aspettava solo dei vantaggi e voleva essere mantenuto senza faticare. Il compito della difesa fu affidato ai mercenari e, siccome per costoro non c'era mai denaro a sufficienza nelle casse dello stato, si rese impossibile ogni politica di potenza, quantunque si seguitasse a parlare della grande eredità lasciata dai maggiori. La minaccia di Filippo provocò ancora un ultimo sforzo da parte dell'intera nazione, che voleva difendere la propria indipendenza contro i Macedoni, etnicamente affini ai Greci ma non riconosciuti come tali. Ma ormai la libertà dell'Ellade non poteva essere salvata, tanto più che la stessa dissoluzione del senso dello stato si era diffusa anche nelle altre comunità elleniche, compresa Sparta, e quindi il tramonto della *polis* non era limitato ad Atene. La sconfitta di Cheronea pose fine alla vita statale autonoma presso gli Elleni.

Nel momento della sua grandezza la *polis* non rappresentò per l'individuo solo lo spazio in cui vivere, ma anche il contenuto della vita stessa. Ciò era ancora valido persino per un Alcibiade. Nel quarto secolo, di fronte al crollo della *polis*, proprio le personalità spiritualmente più elevate cercarono il loro cammino e la loro missione al di fuori dello stato. Platone stesso si ritrasse nell'Ac-

cademia e vi trovò l'angolo tranquillo in cui si sentiva al sicuro dalle tempeste della vita pubblica. Aristotele era già escluso dalla politica attiva dal fatto di non essere cittadino ateniese, ed anche la sua naturale inclinazione lo spingeva ad un'attività d'insegnamento e di ricerca. Tuttavia il coronamento della sua etica fu rappresentato dalle lezioni di politica, e in queste egli sostenne per prima cosa, subito nel proemio, che lo stato è per definizione al di sopra dell'individuo, poiché solo in esso l'uomo può essere veramente uomo, e conferì al sentire greco la sua più concisa espressione, enunciando l'assunto che l'uomo, al contrario della divinità e della bestia, può esistere soltanto nella comunità, che è « animale politico », πολιτικόν ζῷον [43].

Quel che significò la perdita dell'indipendenza politica per il pensiero greco nel suo complesso risultò evidente solo con l'ellenismo. Ora Epicuro, Ateniese puro sangue non meno di Platone e nato solo pochi anni dopo la morte di lui, riprese la dottrina sofistica che lo stato è sorto per una tardiva convenzione umana e che l'individuo non ha per natura obbligo alcuno verso la comunità: il suo istinto naturale è rivolto esclusivamente al tornaconto e al piacere personale. Fu Epicuro a ridurre il singolo uomo a atomo, a « individuo ». Egli ammoniva anche espressamente a guardarsi dal partecipare alla politica, che dà solo delle preoccupazioni e compromette la felicità personale, e alla comunità statale sostituì il piccolo sodalizio di uomini sentimentalmente affini, decisi a vivere solo secondo le proprie inclinazioni e ad assicurarsi un angolo di felicità.

In antitesi a Epicuro lo stoico Zenone salvò, trasportandolo nella nuova età, l'antico sentimento sociale. Ma in mutate vesti. La *polis* ellenica non poteva significare

---

[43] Aristotele, *Pol.* 1253a 7.

nulla per un uomo di origine fenicia. Egli, figlio dell'ellenismo, aveva invece nel cuore un altro ideale, l'idea dell'umanità, la fede nella cosmopoli che riunisce tutti gli esseri dotati di ragione in quanto fisicamente e spiritualmente affini e li obbliga, secondo la legge di natura, al rispetto dei reciproci diritti e all'assistenza fraterna. Più tardi, con il greco Panezio, la Stoa troverà un più stretto rapporto con lo stato concreto.

L'uomo greco aveva nel sangue in egual misura l'anelito all'indipendenza individuale e l'istinto sociale. Originariamente egli si sente soltanto membro della collettività: ma già allora il suo sentimento dell'Io esige che egli collabori di persona in un modo o nell'altro all'organizzazione di quella collettività. Per tal ragione i Greci sono stati il primo popolo che abbia sviluppato una effettiva vita politica. Per essi la comunità raggiunge nella *polis* il compimento della sua natura. Per essi la *polis*, nella sua età migliore, non è un'occasionale organizzazione umana, ma il modo di esistere spontaneo e naturale della cittadinanza. Nella dorica Sparta l'individuo s'inserisce durevolmente, con assoluta ovvietà, nel *kosmos* del proprio stato, perché questo gli consente di condurre una vita che corrisponde al suo essere e al suo volere: egli non conosce un dissidio tra stato e vita privata. Lo stesso orientamento troviamo ad Atene ancora al tempo delle guerre persiane. Ma poi si aprì una nuova fase di sviluppo, in cui la personalità del singolo si affermava attraverso l'attività individuale ed avanzava il proprio diritto ad una vita sua. Proprio nell'interesse dello stato Pericle accolse tale esigenza, e la sua età, con la spontanea dedizione dell'uomo libero alla comunità, presenta la coesistenza in piena armonia dei due istinti fondamentali dell'uomo greco. Questa armonia si dissolse presto. La causa profonda non è da cercare nelle circostanze esterne, o nella crisi della guer-

ra, e ancor meno in una trasformazione etnica (la democrazia periclea vegliava gelosamente sulla purezza di stirpe dei cittadini); il motivo fu piuttosto rappresentato dal fatto che l'impulso individualistico del singolo, una volta destatosi, si venne sviluppando in una sola direzione e s'affermò a spese della comunità. È questo il dramma della storia dei Greci: che il medesimo istinto che li aveva fatti capaci di creare un libero organismo politico, li portò, espandendosi, a distruggere la loro opera.

E in che misura la città-stato libera e indipendente fosse per gli Elleni la condizione stessa della vita, lo dimostra con drammatica evidenza il successivo sviluppo della loro storia. L'ellenismo portò la cultura greca a dominare il mondo; ma la vera forza vitale e creatrice del popolo greco andava esaurendosi. Dopo il terzo secolo a.C. si incontrano ormai pochi uomini di pura razza ellenica che abbiano prodotto qualcosa di veramente grande.

Capitolo Sesto

COMUNITÀ POLITICA, PATRIA, NAZIONE[1]

« Ce ne sont pas ces maisons, ces murailles, ces bois, ces champs, que j'appelle votre patrie, mais vos parents, votre femme, vos enfants, vos amis et ceux qui travaillent pour votre bien dans les différentes branches de l'administration et qui vous rendent des services journaliers »: così scrive Federico il Grande nel 1779 nelle *Lettres sur l'amour de la patrie*. Ciò corrisponde perfettamente al modo di sentire greco. Infatti il concetto che « sono gli uomini, non le mura o le case, a fare lo stato » ricorre continuamente presso i Greci[2]. Quando a Salamina, nel consiglio di guerra alleato, un Corinzio pretese di impedire a Temistocle di prender la parola perché, in seguito alla distruzione di Atene, non rappresentava più alcuna *polis*, egli indicò le duecento navi ateniesi: « Ecco la nostra *polis*! », e, contro il comandante spartano che voleva ritirarsi sull'istmo, giocò la sua carta più forte minacciando che l'intera cittadinanza ateniese sarebbe emigrata nell'Italia meridionale e avrebbe fondato là la sua nuova *polis*[3]. Di fatto, precedentemente, gli abitanti di Focea,

---

[1] Cfr. W. Keuffel, *Der Vaterlandsbegriff in der frühgriechischen Dichtung*, « Kieler Arb. z. klass. Philologie », Heft 5, Würzburg 1942.

[2] Cfr. l'apparato del Bergk, *Poetae lyrici Graeci*, III, p. 157, ad Alceo 23 (= 35, 10 Diehl).

[3] Erodoto, VIII 61-62.

per sfuggire al giogo persiano, si erano trasferiti con le mogli, i figli e i penati nel lontano occidente, trapiantando la loro *polis* a Marsiglia[4]. La *polis* era una comunità di uomini, indipendente dal territorio. Il legame con il suolo e con una data regione non era inerente alla sua essenza.

In pratica, naturalmente, ciascuna *polis* aveva un proprio territorio esattamente delimitato e, soprattutto, il singolo Greco non era esclusivamente membro della comunità politica: il suo ambiente originario era la famiglia. In essa egli aveva i propri consanguinei, a lui intimamente e strettissimamente legati, i suoi « cari », i φίλοι: un nome, questo, che solo in un secondo momento fu trasferito a cerchie più vaste, agli « amici » e perfino a delle cose.

L'ambito in cui si svolge inizialmente, per legge naturale, la vita dell'uomo è il gruppo che si raccoglie sotto la tutela del padre di famiglia, la πάτρα[5]. Dato però che l'intera comunità era sentita come un insieme di consanguinei, il termine poteva facilmente venir esteso ad essa. Perciò in Omero, come in Tirteo, le espressioni *polis* e πάτρα si alternano. Tuttavia, sebbene Ettore una volta esorti i Troiani a cercare la gloria nella morte per la *polis*[6], in casi simili egli preferisce parlare di πάτρα[7], perché in questa parola vibrano tutti gli accordi affettivi che per noi si fondono nel concetto di « patria », la quale assomma tutti i valori della vita ed anche per Ettore sta al disopra della moglie e del figlio.

Il rapporto con il suolo trova espressione in maniera ancora più energica in un'altra parola, tratta dalla stessa radice, la parola πατρίς. Si tratta propriamente d'un ag-

---

[4] Erodoto, I 164-167.
[5] Per la πάτρα, N 354; cfr. Dicearco, fr. 42 W.
[6] X 110.
[7] M 243; O 496; Ω 500.

gettivo di genere femminile e, come tale, compare nell'*Iliade* solo accanto a sostantivi quali « terra » e « campagna ». Indicò dapprima il terreno in proprietà del singolo e appartenuto precedentemente a suo padre o ai suoi avi; ma già prima di Omero fu trasferito dalla proprietà privata a quella della comunità, cosicché πατρίς venne a significare la terra dei padri, la « patria » in senso nostro. Il rapporto con il suolo riceveva poi per i Greci una particolare consacrazione dal fatto che in esso riposavano gli antenati, i quali potevano aspirare a una sorta di sopravvivenza solo grazie al culto loro prestato dai discendenti.

Quali valori racchiudesse questa « patria terra », lo sentiva con maggiore intensità il marinaio quando era lontano. « Nulla v'è di più dolce della propria patria e dei genitori »: sono le parole che in mezzo al banchetto dei Feaci vengono spontanee alle labbra di Odisseo, il quale si dichiara per la sua Itaca, per quanto quell'aspro scoglio non possa reggere al confronto con il paese dei suoi ospiti[8]. Odisseo non è un Tannhäuser che si abbandona dimentico al piacere: anche presso la dea Calipso si strugge di nostalgia per la « sua terra ». Morirebbe volentieri, pur di vedere anche solo il fumo levarsi su da essa[9]. Involontariamente, attraverso questa parola, si manifesta ciò che più fortemente lo richiama là: il desiderio dei suoi cari che vi abitano. E come, a petto con i propri cari, almeno nelle colonie, perda d'importanza il suolo, possiamo dedurlo da un altro particolare: ancora in Erodoto il termine fisso per indicare la sede di un popolo non è « patria », ma ἤθεα, i « luoghi abituali », che si possono però abbandonare in qualsiasi momento. Dunque gli Ioni non sentirono mai un legame, naturale o storico, dell'uomo con il suolo.

---

[8] ι 21 ss.
[9] α 58.

Altra la situazione nella madrepatria. In verità, quel contadino positivo che fu Esiodo considerò la sua Ascra una tana miserabile, in cui il prodotto del suolo non pagava mai la fatica[10]; ma dinanzi ai suoi occhi si disegnava la benedetta campagna dell'Asia Minore, di dove suo padre era emigrato in Beozia. Pindaro, conterraneo di Esiodo, non solo era legato da un caldo affetto alla sua « madre » Tebe[11], la *polis* di cui era cittadino, sebbene nato in un piccolo centro di campagna della Beozia; ma parla anche altre volte con venerazione della sacra zolla, dell'alma terra, che l'uomo antepone e deve anteporre ai tesori dei paesi lontani, perché ha obblighi di gratitudine e di assistenza verso di essa non meno che verso i parenti carnali. « Patria, focolare e stirpe – egli canta – sono ciò che all'uomo basta amare »[12]. E ancora:

È tra gli uomini folle genìa,
che spregia i beni vicini,
e, fissa ai remoti, persegue
vanità con deluse speranze[12 bis].

Ancora più intimamente concresciuti con la loro terra si sentivano gli abitanti dell'Attica. Erano orgogliosi della loro autoctonia, poiché ritenevano di essere risieduti dai tempi più remoti nella medesima contrada senza subire immissioni di sangue straniero, ed anzi di essere germinati dal suolo stesso, d'aver goduto i favori, oltre che di Atena, anche di Demetra, la quale schiuse loro i tesori della terra, insegnando proprio nell'Attica la cultura del grano. Solone chiama la stessa nera Gê, la grande Madre degli dèi olimpii, a testimoniare che egli l'ha liberata, ri-

---

10 Esiodo, *Opp.* 640.
11 Pindaro, *Isthm.* 1.
12 Pindaro, *Paean* 4, 32 ss.
12 bis Pindaro, *Pyth.* 3, 21 [trad. L. Traverso].

muovendo le pietre ipotecarie che sorgevano numerose nei campi[13]. E quando, nei *Sette contro Tebe* di Eschilo, Eteocle apre l'azione della tragedia con un appello ai cittadini della Cadmea affinché s'impegnino con tutte le loro forze nella difesa della loro *polis*, accanto a questa egli pone la « Madre terra, carissima nutrice », che dalla più tenera infanzia li ha custoditi ed allevati perché « in questa necessità, scudati cittadini, le serbino fede »[14]. Qui la *polis* è sentita pienamente come la terra patria, o meglio come la terra madre. Comunità umana e suolo del paese sono intimamente compenetrati.

La tradizione che la madre Terra stessa aveva generato gli abitanti dell'Attica ed aveva largito loro come nutrimento il grano, era per Atene il massimo titolo di gloria trasmesso dal passato e non si doveva mai tralasciare di menzionarla nelle orazioni celebrative. La superficialità e la goffaggine con cui talora lo si faceva fornirono a Platone, nel *Menesseno*, l'occasione di una satira un po' spinta[15]; ma anch'egli condivideva i sentimenti che erano alla base di quell'uso: la coscienza dell'inscindibilità dei cittadini dal suolo e l'amore per la patria contrada. Soprattutto da vecchio Platone amò raffigurarsi quanto più bella e ferace doveva essere stata la sua Attica nel passato, quando il suolo roccioso, ai suoi tempi oramai nudo, era ricoperto d'una ricca coltre di terra che tratteneva l'umidità[16].

Più avanti avremo ancora modo di parlare della fusione che, alla fine del quinto secolo, si operò tra la gioia orgogliosa d'abitare un paese benedetto da Dio e un accresciuto sentimento della natura, dando luogo ad una

---

[13] Solone, 24, 5 ss. Diehl.

[14] Eschilo, *Sept.* 16 ss.

[15] Platone, *Menex.* 237. Cfr. M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*. Berlin 1913, p. 272.

[16] Platone, *Critias*, 110-112.

nuova forma di patriottismo. Questo trovò la sua più bella espressione nel meraviglioso inno in cui Sofocle vecchio esalta il suo demo di Colono: e in tutto l'ultimo dramma del poeta, del resto, spira un'aura patriottica. Eppure questo, nella grecità, è un fenomeno isolato, e la lingua greca non ebbe una parola corrispondente per contenuto affettivo al concetto tedesco di *Heimat*[17]. Socrate non uscì mai dalle mura d'Atene, perché solo gli uomini, non il paesaggio, avevano qualcosa da insegnargli[18].

Nell'età ellenistica gli spiriti romantici divennero fanatici per la natura. Ma l'attaccamento al suolo natio e l'amor patrio non potevano svilupparsi in quei Greci che erano stati sbalestrati in lontani paesi o erano entrati al servizio d'un monarca straniero. La popolazione poteva rimanere in certo modo saldata al suolo tutt'al più nelle regioni della Grecia propria poste fuori delle vie di traffico. Plutarco, in uno dei suoi dialoghi, fa ripetere ad Odisseo la sua professione d'amore per Itaca, aspra e sterile eppur tanto amata; ed egli stesso sdegnò di crearsi una più ampia sfera d'influenza in Roma o in Atene, rimanendo fedele alla sua Cheronea, una cittadina della Beozia: « Io abito in una piccola città e, affinché non divenga ancora più piccola, serbo il mio amore al suolo patrio »[19]. Ma egli fa ciò in quanto cittadino della *polis* in cui, da tempo immemorabile, i suoi avi hanno risieduto e operato al servizio della comunità. Della regione in sé egli parla di sfuggita al più una volta.

---

[17] [A differenza di *Vaterland* (la patria come nazione, il territorio nazionale), la parola *Heimat*, connessa etimologicamente a *Heim* (« casa », « focolare domestico »), indica la patria come « luogo natio » e gli affetti che si raccolgono intorno ad esso; anche in italiano manca un termine esattamente corrispondente o, per meglio dire, in « patria » si riassumono i concetti di *Vaterland* e di *Heimat*. – *N. d. T.*].

[18] Cfr. Platone, *Phaedr.* 230d.

[19] Plutarco, *Grillus*, 3; *Dem.* 2.

Il mondo degli Elleni è rappresentato dalla *polis*, che è una comunità di uomini. Il legame con il suolo, l'amore per esso possono trovar posto in quel mondo, ma la loro importanza, nel quadro del sentimento greco della vita, è affatto secondaria.

La *polis* offre all'uomo greco lo spazio in cui vivere e il contenuto della vita stessa. Egli l'ha sempre davanti agli occhi nella sua concretezza, un'immagine dai contorni netti, così come esige la sensibilità ellenica tutta rivolta alla plasticità delle forme. Il discorso è affatto diverso per ciò che attiene alla nazione[20]. La nazione non penetra direttamente nella vita dell'uomo e i suoi contorni non si stagliano evidenti. In linea di massima non ha alcuna importanza se la popolazione che vive al di fuori dei confini della propria *polis* sia o no composta di Greci. Alquanto diversa, naturalmente, la situazione nelle colonie: qui i Greci si sentivano superiori agli indigeni da cui erano circondati, si tenevano distinti da loro e custodivano la loro identità nazionale e linguistica come il bene supremo. Anche per motivi religiosi conservavano integri i legami con la patria d'origine e prestavano alla « città madre » la medesima pietà che il singolo presta ai genitori. Sovente una colonia riceveva un'immissione di coloni provenienti da altre città greche, e ciò bastava a far sì che la ristretta cerchia della singola *polis* venisse spezzata e si ravvivasse tra i cittadini il senso della coesione con gli altri Greci, in opposizione agli indigeni. Dei matrimoni misti con costoro erano ovviamente inevitabili, ma nel complesso, anche sul suolo straniero, il sangue greco si manteneva puro.

Nei territori di frontiera lo stesso aspetto esteriore rendeva spesso percepibile il contrasto con le popolazioni

[20] Per quanto segue cfr. J. JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren* (« Erbe der Alten », II 8), Leipzig 1923.

autoctone. Anche Esiodo, che viveva in Beozia, ha già avuto notizia che gli uomini presso i quali soggiorna Helios d'inverno, hanno la pelle di colore scuro[21], e il pittore del vaso di Busiride riproduce con acuta capacità d'osservazione tanto il tipo del negro quanto quello dell'Egiziano. Ma nel caso di popolazioni confinanti di stirpe indoeuropea, come i Traci o i Persiani, le differenze fisiche non s'imponevano con altrettanta evidenza. Qui, piuttosto, dava nell'occhio l'abbigliamento, e gli artisti, nelle loro figurazioni, caratterizzavano gli Asiatici mediante i calzoni o il berretto frigio, così come gli Egiziani mediante le vesti di lino. Nell'elencare i diversi popoli dell'impero persiano, Erodoto si preoccupa sempre di descrivere scrupolosamente il loro vestiario. Il connotato più importante era però la lingua. Mentre con gli altri Elleni, nonostante le differenze dialettali, ci si poteva pur sempre capire, i non-greci erano uomini « balbettanti » in maniera incomprensibile: « barbari »; e poiché l'appartenenza etnica non sempre era determinabile in altro modo, la lingua divenne il vero carattere distintivo. Ad Eleusi lo ierofante proibiva l'accesso ai misteri agli assassini e a « coloro di cui non si capisse la lingua »[22].

Già Tucidide osserva che gli Elleni hanno tardato a fondersi in una sola nazione e che Omero non usa ancora, per essa, un termine generale[23]. L'*epos* sapeva di una spedizione che aveva avuto luogo un tempo dalla madrepatria contro Troia e che in quell'epoca la potenza egemone aveva la sua sede nell'Argolide. È per questo che il poeta chiama i Greci Argivi o Danai, dai nomi delle stirpi che là risiedevano. Ancor più di frequente ricorre il nome « Achei », il quale, spettante in origine ad una sola stir-

---

21 Esiodo, *Opp.* 527.

22 Cfr. Celso in Origene, III 59; Isocrate (*Paneg.* 157) parla invece della esclusione dei « barbari ».

23 Tucidide, I 3.

pe, fu poi esteso ai « Panachei », cioè a tutta la più antica ondata migratoria.

Con lo stesso procedimento, come ancora una volta notò già Tucidide, si è diffuso più tardi il nome « Elleni », ed Ellade passò ad indicare nel suo insieme il paese da loro abitato. Omero usa questa parola come termine specifico per il paese d'origine di Achille, nella Tessaglia meridionale; ma già Esiodo fa di Elleno il capostipite di tutti i Greci e raccoglie questi insieme sotto il nome di Panelleni; non diverso è l'uso di Archiloco e del compilatore del Catalogo delle navi nell'*Iliade*, il quale intende già di dare un panorama della composizione della nazione[24]. Anche lo Zeus che aveva il suo trono sul più alto monte di Egina ed era ugualmente venerato da tutti i Greci delle regioni circostanti, si chiamava Panellenio, e i preposti ai giochi olimpici avevano già al principio del sesto secolo il titolo di ellanodici.

In quale preciso modo si sia imposto il nome « Elleni », che l'arcaizzante *Iliade* evita forse a bella posta in quanto moderno, sfugge alle nostre conoscenze. Comunque, già intorno al 700 a.C., la coscienza nazionale dei Greci era abbastanza salda per aspirare ad un nome collettivo. Era il tempo in cui un commercio sviluppato e la colonizzazione mettevano le stirpi greche in un più stretto contatto fra loro ed anche con le popolazioni barbariche, e risvegliavano in loro la coscienza di rappresentare di fronte a questi non-greci, che incontravano dappertutto, un'unità determinata dal sangue.

Omero non stabilisce ancora alcuna differenza etnica tra i Greci e i Troiani: costoro pregano gli stessi dèi, parlano la stessa lingua, hanno gli stessi costumi. Anche quando il poeta, nel descrivere le schiere che vanno al-

---

[24] Esiodo, *Opp.* 528; [Omero], B 530; Archiloco, 54 Diehl. Altro materiale in J. JÜTHNER, *Hell. u. Barb.* p. 7 ss.

l'assalto, nota che i Greci procedono in silenzio ed in ordine perfetto, mentre dalla parte dei Troiani si sente come un rumore di gregge belante, egli non cerca la spiegazione di ciò nell'indisciplinatezza degli Asiatici, bensì nella mescolanza di popoli e di lingue esistente nel campo troiano[25]. Tuttavia fu proprio l'*epos* a contribuire in misura rilevante allo sviluppo della coscienza nazionale presso i Greci. Esso creò la prima lingua greca comune, che presto fu compresa, accanto al dialetto locale, fin nel più sperduto villaggio di montagna. Esso fece della fede nel gruppo degli dèi olimpii un patrimonio comune a tutte le stirpi e, ciò che è ancor più importante, offrì al popolo un comune possesso spirituale, a cui ciascuno poteva alimentarsi: cosicché fu creata l'interiore unità della nazione. Ancora in età imperiale il retore Dione di Prusa, durante un viaggio nella Russia meridionale, ebbe modo di constatare che gli abitanti di quell'estremo avamposto dell'ellenismo, sebbene non parlassero più un greco puro, sapevano a memoria la loro *Iliade*, ed osservò che questo era ormai l'unico legame che li univa alla civiltà greca[26].

A parte ciò, erano soprattutto le grandi feste religiose a tener desto tra i Greci il senso della loro coesione. È vero che, in sé e per sé, gli dèi dell'Olimpo non erano gli dèi d'un popolo solo: Zeus gradiva le offerte e le preghiere dei Troiani non meno di quelle dei Greci, e ad Apollo delfico il re di Lidia Creso poteva rivolgersi con altrettanta fiducia che una *polis* greca. Ma, come ai misteri eleusini non erano ammessi gli alloglotti, così anche ai grandi giochi a chiunque era concesso di assistere, ma la partecipazione alle gare era riservata ai Greci. Appunto per questo i preposti ai giochi, ad Olimpia, erano chiamati ellanodici. Poiché, inoltre, durante i giochi vigeva in tutta

---

[25] Γ 8 ss., Δ 428 ss.

[26] Dione Crisostomo, *Borysth.* 10.

l'Ellade la tregua d'armi, anche in tempo di guerra veniva offerta ai seguaci delle opposte fazioni l'opportunità di una cerimonia comune e di un pacifico scambio spirituale.

A poco a poco si fece attenzione al fatto che, proprio come le diverse popolazioni barbariche, anche i Greci, nel loro complesso, avevano usanze particolari, e si sottolineò con piacere che certe azioni richieste dal senso di umanità, come la restituzione dei corpi dei caduti, rientravano nelle « usanze comuni degli Elleni ». Ma soprattutto in un campo i Greci presero coscienza della loro singolarità: riusciva loro inconcepibile il servilismo degli Asiatici, che li spingeva a curvare le spalle davanti a un despota; riusciva odioso al loro senso della dignità umana il cerimoniale della corte persiana, secondo il quale anche l'uomo più ragguardevole doveva gettarsi nella polvere dinanzi al sovrano; e, di fronte a tali manifestazioni, li riempiva d'orgoglio il fatto di vivere da uomini liberi in un libero stato.

Quale sorgente di forza fosse racchiusa in questa libertà divenne evidente ai Greci attraverso la concreta esperienza della lotta impegnata per la vita e per la morte contro l'imperialismo persiano, e fu questa prova imposta dalla storia, furono il comune pericolo e la comune vittoria a cementare insieme i Greci, facendone una vera nazione: « La guerra è madre di tutte le cose », disse allora Eraclito[27].

Il primo attacco dei Persiani fu diretto, veramente, solo contro Atene, che aveva sfidato il Gran Re appoggiando la rivolta ionica. Ma quando, più tardi, giunse la notizia dei poderosi preparativi di Serse, nessuno poté più dubitare che questa volta il Persiano avesse intenzione di soggiogare l'Ellade intera. Il funesto particolarismo ellenico fece sì che anche in quella occasione non pochi Greci

---

[27] [Eraclito, B 53 Diels. – *N. d. T.*].

si schierassero dalla parte del barbaro; ma con tanto maggior compattezza gli uomini migliori si strinsero in una lega che sentiva, e poteva sentire, di rappresentare l'intera nazione. Le vittorie di Salamina e di Platea non furono vittorie ateniesi o spartane, ma vittorie elleniche. A Sparta Temistocle fu applaudito come il salvatore dell'Ellade; ad Atene Eschilo non trascurò di porre in giusto risalto i meriti della propria città, ma, nei *Persiani*, è l'Ellade che compare in sogno alla madre di Serse: l'Ellade che, avvolta in un severo abito dorico, spezza quel medesimo giogo che la Persia sopportava, non che volontariamente, con compiacenza. Il resoconto che della battaglia dà Eschilo parla solo di Elleni, e questo è il grido di guerra che udiamo levarsi:

> O dell'Ellade figli, avanti, avanti,
> la patria liberate, liberate
> le spose, i figli, i sacri templi patrii,
> i sepolcri degli avi liberate!
> Solo nell'armi oggi è per voi speranza[28]!

Pindaro stesso, che ancora nel 480 aveva predicato la pace e la neutralità, non poté sottrarsi allo stato d'animo generale. Non passò molto tempo che egli celebrava in un inno Atene gloriosa, che aveva gettato le solide, splendenti basi della libertà dell'Ellade[29].

Conseguenza naturale della vittoria fu che i Greci delle isole e dell'Asia minore scossero il giogo persiano e si associarono, entrando nella lega attica, alla potenza marittima che aveva l'egemonia nella madrepatria. Erano così cadute anche le barriere esteriori che s'opponevano all'unità dell'intera nazione: e questa trovò un compito

---

[28] Eschilo, *Pers.* 402 ss. [trad. E. Bignone].
[29] Pindaro, fr. 76, 77 Schroeder.

comune nella difesa dei connazionali pur sempre sottoposti alla minaccia straniera.

Ora per la prima volta, inoltre, risultò chiaro quante fossero le cose che univano insieme tutti gli Elleni. Quando dopo la battaglia di Salamina Mardonio tentò di trarre dalla sua parte gli Ateniesi, questi gli diedero, secondo la versione di Erodoto, la seguente risposta: « Finché il sole seguirà lo stesso cammino che percorre oggi, non verremo mai ad un'intesa con Serse »; ma agli Spartani che si erano presentati alle trattative spiegarono: « È vergognoso che temiate, conoscendo lo spirito di Atene, perché non c'è tanto oro sulla terra né regione eccellente per bellezza e fertilità che possa allettare Atene ad asservire l'Ellade in combutta con i Persiani. Infatti molte e importanti sono le considerazioni che ci trattengono dal fare ciò, anche se lo volessimo: in primo luogo e sopra tutto le immagini e le case degli dèi che sono state incendiate e distrutte, e poi la nazione ellenica, una di sangue e di lingua, e le comuni sedi degli dèi e i sacrifizi e gli affini costumi, cose tutte di cui mal si converrebbe che gli Ateniesi si facessero traditori »[30].

Possiamo ammettere che Erodoto ha riprodotto esattamente lo spirito delle trattative, anche se la concisa formulazione e il calore appassionato di questa professione di fede risalgono soprattutto a lui. Poiché è avvenuto per un singolare favore del destino che la grande esperienza nazionale ellenica abbia trovato risonanza nel cuore di un uomo particolarmente disposto, in quanto Greco dell'Asia minore, a cogliere lo spirito dell'epoca: un uomo che si assunse il compito altissimo di celebrare le grandi imprese del suo popolo, così come un tempo Omero aveva cantato la gloria degli eroi, e che, per questo scopo, seppe trovare la forma adatta ai tempi nuovi, dando vita non

[30] Erodoto, VIII 143-144.

più a un *epos* che liberamente ricrea, ma a un'opera storica che agisce sugli uomini attraverso i nudi fatti.

Erodoto, in quanto storico, sentì il dovere di mettere in luce i servigi resi alla causa della libertà greca da Atene e di rilevare il diritto di questa ad affermarsi sul mare: tuttavia la sua opera è nata da un sentimento panellenico. Egli vuole narrare la lotta per la libertà sostenuta dal popolo greco contro la spinta espansionistica dell'Asia, e cerca ogni occasione per mettere in risalto le forze interiori che, a quegli uomini liberi e disposti a qualsiasi sacrificio pur di salvare i loro supremi valori, diedero la vittoria sulla strapotenza numerica e materiale. Alle guerre persiane egli creò un grandioso sfondo storico, interpretandole come un confronto fra gli Elleni e i barbari e seguendo questo a ritroso fino ai primi antichissimi contrasti. Diede con ciò agli Elleni anche la consapevolezza di avere una storia comune, risalente fino al più remoto passato. La sua opera, pervasa dal fuoco di un genuino entusiasmo, il primo grande monumento in prosa della letteratura greca, ha avuto, per lo sviluppo della coscienza nazionale, un'importanza appena inferiore a quella dell'*epos* omerico.

Il parallelo con la spedizione troiana, reinterpretata ora come un'impresa compiuta da tutti i Greci contro i « barbari », era stato proposto già nel corso della guerra. Ad Atene, nel grande portico prospiciente l'*agorá*, Polignoto raffigurò, in due affreschi contrapposti, la presa di Troia e la battaglia di Maratona. Anche in altre città greche, di fronte al pericolo del pari incombente su tutti, e poi in seguito alla magnifica vittoria comune, si fece strada con forza una coscienza panellenica. Nel primo momento d'entusiasmo s'arrivò a pensare ad una duratura collaborazione politica di tutti gli Elleni. Ma, nella cruda realtà della vita pratica, fu presto chiaro che proprio la sensibilità politica degli Elleni costituiva il più grave osta-

colo alla concreta unificazione dell'intera nazione. Infatti, esigendo quella sensibilità l'esercizio immediato dei diritti politici, la fusione degli Elleni in una unica *polis* rimaneva pregiudizialmente esclusa dal loro orizzonte intellettuale. Anzi, le singole città seguitarono a vegliare gelosamente sulla loro autonomia, le tendenze particolaristiche vennero sempre più alimentate dal contrasto, che si fondava su una differenza di stirpe, tra i Dori e gli Ateniesi, e il sorprendente sviluppo d'Atene riempì d'invidia e d'apprensione gli altri Greci. Perciò la fratellanza d'armi tra Sparta e Atene non durò a lungo. Si produsse uno stato di tensione, si verificarono degli attriti, si arrivò alla guerra aperta. Conclusasi la lotta contro la Persia (449 a. C.), Pericle tentò ancora una volta di realizzare, in una forma aperta, la collaborazione panellenica. Sparta rifiutò. Egli allora si volse ad organizzare in una lega unitaria almeno quei Greci che si trovavano su posizioni più vicine ad Atene. Poiché neppure lui poteva avere in mente di unirli in una sola *polis*, non rimaneva che la soluzione di trasformare la debole lega marittima, cui avevano aderito nel 478 i Greci immediatamente sottoposti alla minaccia persiana, in un saldo impero sotto la guida di Atene. Ma ciò non poteva avvenire se non a prezzo d'una limitazione dell'autonomia dei singoli stati, limitazione che i membri della lega, con il loro sentimento della libertà, difficilmente avrebbero tollerato. Così nel 431 Sparta poté scendere in guerra agitando una bandiera capace di trascinare le folle: proclamò di voler liberare le città greche dalla tirannia di Atene. La forza di resistenza ateniese si rivelò superiore alle previsioni, e nel corso della lunga guerra fratricida Sparta, che si trovava sempre in strettezze finanziarie, non disdegnò di rivolgersi per aiuto al re dei Persiani e di abbandonare alla sua mercè, in cambio, i Greci dell'Asia Minore. A ciò tuttavia si ribellava ancora, in ambedue i campi, il sentimento panellenico. Ad Atene,

nel 411, Aristofane faceva rilevare ai suoi concittadini, nella *Lisistrata*, l'assurdità che gli Elleni, legati tra loro dal sangue, dalla religione, dalle comuni feste nazionali, si combattessero fino all'annientamento, mentre alle porte dell'Ellade il nemico ereditario stava in agguato con i suoi eserciti[31]. E, fra gli Spartani, l'ammiraglio Callicratida sentiva tutta l'ignominia di dover fare anticamera da un principe persiano per elemosinare i fondi destinati alla lotta contro altri Elleni[32]. Da parte sua Euripide, alla corte di Macedonia, componeva l'*Ifigenia in Aulide* e attribuiva alla spedizione di Troia un significato attuale, trasformandola in una lotta degli Elleni per la libertà, quella libertà per la quale Ifigenia offriva volontariamente la sua vita. Ma, nonostante tutto, la guerra fu proseguita fino ad abbattere Atene, che era la città più temuta dal Persiano. Ben presto però il sentimento panellenico ricevette nuovo impulso quando, dopo la battaglia di Cunassa, i Diecimila, dei mercenari tratti a caso da tutte le stirpi greche, si aprirono vittoriosamente un varco attraverso tutto l'impero persiano, prendendo nuovamente coscienza della propria superiorità sui barbari. Questo stato d'animo ebbe tanto peso anche agli effetti pratici, che Sparta, alla lunga, non poté lasciar languire sotto il giogo persiano i connazionali dell'Asia Minore[33]. Quando Agesilao dichiarò aperte le ostilità contro il Gran Re, si rivolse esplicitamente alla coscienza nazionale di tutti gli Elleni partendo per la sua spedizione da Aulide, a significare che, nuovo Agamennone, voleva guidare i Greci ad una spedizione vendicatrice contro i barbari[34].

Ma, ancora una volta, si mostrò più forte il particolarismo dei singoli stati, tanto più che gli « arcieri » per-

---

31 Aristofane, *Lys.* 1129 ss.
32 Cfr. Senofonte, *Hell.* I 6, 7.
33 Cfr. M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 299.
34 Plutarco, *Ages.* 6, *Pelop.* 21.

siani, le monete d'oro che traevano il nome dalla figura impressavi sopra, non mancarono di far sentire il loro effetto. Sotto la direzione di Atene si costituì una lega che prese alle spalle Agesilao, sloggiò gli Spartani dal mare e li gettò di nuovo nelle braccia della Persia. La pace conclusa nel 386 assicurava a Sparta una posizione egemonica, ma il fatto stesso che quella pace fosse chiamata la « pace del Re » non faceva che esprimere anche troppo chiaramente chi fosse ora ad avere la parola decisiva negli affari greci. Di contro alla profusione di belle frasi con cui gli oratori decantavano agli Ateniesi, secondo l'uso tradizionale, la purezza del loro sangue e la loro congenita ostilità ai barbari, Platone, con amara satira, faceva l'unica constatazione valida per il presente: che nessuno poteva negare ad Atene il merito di avere, con la battaglia di Cnido, salvato il re di Persia, regalandogli la libertà[35]. Fu ancora Platone che in seguito, nella *Repubblica*, volle raccomandare caldamente ai suoi concittadini di condurre con un diverso spirito le guerre contro i Greci e quelle contro i barbari: nelle lotte tra Elleni dovevano vedere solo un litigio tra fratelli, destinato a risolversi in un'intesa reciproca, non nell'annientamento di uno dei due avversari[36]. Ancor più significativo è il fatto che, in occasione dei giochi olimpici del 380 (durante quelli del 392, essendo la guerra in corso, Gorgia vecchio aveva già levato la sua voce nello spirito del panellenismo), Isocrate espose in uno scritto di vasto respiro un preciso programma politico, diretto a realizzare l'unificazione degli Elleni ed una spedizione comune contro il nemico ereditario sotto una guida spartano-ateniese. Questa idea fu ripresa con entusiasmo da chi, come Senofonte, aveva avuto modo di constatare per

[35] Platone, *Menex.* 245.
[36] Platone, *Resp.* 471.

esperienza diretta la debolezza della Persia; ma trovò risonanza anche presso tutti coloro che cercavano una via d'uscita dalla maledizione delle guerre fratricide.

Questo programma fu attuato soltanto quando sorse una nuova grande potenza nel nord della Grecia. È ben vero che contro Filippo, grazie all'infaticabile attività di Demostene, una gran parte degli Elleni si unì per l'ultima lotta in nome della libertà della *polis*. Ma quando essa terminò nella sconfitta di Cheronea, il re dei Macedoni ebbe la possibilità di radunare a Corinto il rappresentanti di tutti gli stati greci (solo Sparta si tenne imbronciata in disparte): ed essi istituirono una lega degli Elleni, conclusero una pace generale ed elessero Filippo comandante militare, ἡγεμών, nella guerra contro il nemico ereditario, il barbaro. Con ciò si era realizzata quella unificazione degli Elleni che rappresentava da tanto tempo l'aspirazione dei migliori; ma il prezzo pagato era alto: le singole πόλεις mantenevano sì la loro autonomia interna, ma di fatto venivano a dipendere da una potenza sentita come straniera, in quanto non se ne riconosceva l'autentica grecità, potenza che garantiva la pace interna ed assumeva la direzione militare.

Senofonte, nel suo encomio, esalta Agesilao per aver unito all'amore per Sparta quello per l'Ellade tutta, e gli dà il soprannome di « Filelleno »[37], che prima era stato coniato per gli stranieri che mostravano sentimenti di amicizia verso la Grecia. Questo termine venne ora spesso impiegato come titolo onorifico per quei Greci che riconoscevano ed amavano, al disopra della propria città, anche una patria più vasta, la nazione. Ma proprio in tale uso trovava espressione la coscienza che, tra queste due patrie, sussisteva normalmente una tensione, da cui potevano scaturire aspri conflitti. La lega di Corinto eli-

[37] Senofonte, *Ages.* 7.

minò questo pericolo. Ma si celava una profonda tragicità nel fatto che l'unificazione della nazione potesse venir pagata soltanto con la rinuncia all'autonomia di quella *polis* che aveva rappresentato un tempo l'elemento essenziale nella vita degli Elleni. Giacché, con la perdita di un'autonoma vita politica, lo spirito greco smarrì anche lo slancio vigoroso che l'aveva reso capace dei più alti voli.

Le circostanze storiche avevano fatto sì che i Greci vedessero per lungo tempo nei Persiani i barbari per eccellenza e che quindi i due concetti quasi coincidessero. Ma già Eschilo ed Erodoto sapevano naturalmente benissimo quale estrema varietà di genti si nascondesse nella massa d'uomini agli ordini di Serse. Come sempre, anche di fronte a questo fenomeno lo spirito greco si pose il problema della sua causa. Era ancora ignoto il concetto di razza. La ricerca seguì dunque altre vie. Ippocrate, nella sua pratica di medico, aveva osservato l'influenza dell'ambiente sulla costituzione fisica e psichica tanto del singolo uomo quanto della popolazione di una città, e questa indagine fu da lui estesa all'intera nazione. Egli scoprì il rapporto esistente tra la nazione da una parte e il paesaggio e il clima dall'altra, divenendo il fondatore della teoria etnologica dell'ambiente. Di conseguenza tracciò una netta linea di separazione tra gli Asiatici, che abitano in un paese fertile, dotato di un clima mite e costante, ma proprio per questo si guastano e s'infiacchiscono, e gli Europei, temprati dal clima rude e dai forti sbalzi di temperatura e costretti dall'avarizia del suolo ad impegnarsi con tutte le loro forze fisiche e spirituali. Per chi era pervenuto a questa concezione veniva a cadere la contrapposizione tra Elleni e barbari; tuttavia anche nello scienziato si avverte l'influsso dell'esperienza nazionale, quando egli pone la differenza essenziale tra le due razze nel fatto che gli Euro-

pei sono uomini di guerra coscienti di sé e tesi con tutte le loro energie verso la libertà, mentre agli Asiatici, portati al servilismo, mancano la forza di volontà e lo spirito d'iniziativa. Ippocrate riconosce però esplicitamente che sia in Asia tra i barbari, sia tra gli Elleni ci sono delle eccezioni. La sua raffigurazione degli Europei è manifestamente tracciata sul modello degli Elleni e tutta l'esposizione è sorretta dall'orgogliosa consapevolezza che essi recano nella loro stessa natura la predisposizione alla vita libera e alla dignità virile, che poi dal clima e dalle condizioni geografiche sono portate ad esplicarsi pienamente[38]. Movendo dalla medesima intuizione, e nella stessa epoca, Euripide inserì nella *Medea* un inno all'Attica, il paese benedetto dagli dèi in cui l'atmosfera pura e serena incrementa lo sviluppo spirituale, cosicché gli abitanti uniscono ad un'acuta intelligenza un energico spirito d'iniziativa, acquistando così la capacità di compiere opere eccelse nei campi più disparati[39].

Il quinto secolo fu l'epoca che riesaminò la fondatezza di tutti i valori correnti. Non ci meraviglieremo, quindi, se il sofista Antifonte sostenne che, allo stesso modo della differenza tra nobile e umile, anche quella tra Elleni e barbari non trovava una base nella natura, perché questa, creando gli uomini, li ha posti tutti nelle medesime condizioni di vita[40]. Ma non si trattava che di un paradosso teorico. Nella coscienza collettiva Elleni e barbari rimanevano l'antitesi fondamentale, e infinite volte questi due nomi vengono accoppiati per designare l'umanità nel suo insieme con un'espressione che punta sulla polarità dei concetti. Lo fa non di rado anche Platone; una volta però gli pare metodologicamente necessa-

---

[38] Ippocrate, *Aër.* 16, 23. Cfr. M. POHLENZ, *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, Berlin 1938, p. 42.

[39] Euripide, *Med.* 825 ss.

[40] Antifonte sofista, B 44b Diels [*Vors.*, 1954[7], II, p. 352 s.].

rio chiarire che il nome « barbari » significa semplicemente « non-greci » e non corrisponde concretamente ad un unitario concetto specifico, perché esistono innumerevoli popolazioni barbariche affatto diverse tra loro[41].

Fu proprio il movimento sofistico quello che contribuì a porre in modo più netto l'antitesi tra Elleni e barbari e a darle un nuovo colorito. I Greci non erano degli sciovinisti ed ammettevano di buon grado d'essere un popolo di recente civiltà e di dovere molto ai vicini popoli dell'oriente. Ma gli uomini dell'età illuministica vivevano solo nel presente, pieni di orgoglio per il livello culturale raggiunto, che consideravano a ragione come una prerogativa degli Elleni, guardando gli altri popoli dall'alto in basso, con il senso della loro superiorità. Già prima esistevano delle leggende e delle novelle sui barbari « selvaggi »; ma soltanto ora il termine « barbari », dal significato di « alloglotti », passò ad indicare in genere gli « incolti », gli « incivili », sui quali i Greci, nella loro originalità spirituale, spiccavano tanto più luminosamente. Solo in quest'epoca, dunque, la parola « barbari » assunse la sfumatura peggiorativa che vi connettiamo noi moderni.

In Grecia, e soprattutto ad Atene, veniva ora poco alla volta un numero sempre maggiore di stranieri, spinti anch'essi dalla brama d'istruirsi. In primo luogo per ragioni di reclutamento culturale non si poteva chiuder loro la porta in faccia; inoltre, dato che la discendenza aveva importanza solo in rapporto al diritto di cittadinanza, e anche in questo caso si faceva attenzione alla cittadinanza dei genitori, non alla nazionalità, non era raro il caso che si concedesse agli stranieri spiritualmente qualificati di passare per Elleni. Già nel 380 a. C. Isocrate osserva che la superiore educazione ateniese

---

41 Platone, *Polit.* 262.

« ha fatto sì che il nome di Elleni sembri essere non più il nome di una stirpe, ma di una spiritualità, e che Elleni siano chiamati quanti partecipano della nostra cultura piuttosto che della nostra comune origine »[42]. Ma naturalmente si ragionava così solo riferendosi ad una ristretta cerchia di persone elette; l'antitesi tra Elleni e barbari, nel suo insieme, rimaneva valida.

L'autocoscienza ellenica prorompe ancora una volta impetuosa con Aristotele, che era originario della cittadina di Stagira, situata alla periferia del mondo ellenico, ed esercitò a lungo la sua attività alla corte di Macedonia. Nel primo libro della *Politica* egli pone il problema se esistano uomini destinati per natura ad essere schiavi. La sua risposta è incondizionatamente affermativa, perché alcuni uomini sono spiritualmente così in basso da aver bisogno della guida di altri a loro superiori; e Aristotele ha ancor meno dubbi sul fatto che quegli uomini siano i barbari[43]. Egli si richiama ad un verso di Euripide, in cui si dice che gli Elleni sono adatti al comando, i barbari al servaggio[44], e, nella scia del pensiero di Ippocrate, fonda questo asserto sull'idea che la stessa posizione geografica e il clima dell'Ellade, rappresentando il giusto mezzo tra gli estremi, favoriscono l'equilibrato sviluppo dell'intelletto e della volontà, e dovrebbero assicurare agli Elleni la libertà, ed anzi la signoria su tutti gli altri uomini, « purché essi fossero riuniti in un solo stato »[45].

Alessandro Magno fu discepolo d'Aristotele, ma le vie che gli seguì in politica segnano un netto distacco dalle idee del maestro, e non solo da esse. La spedizione contro la Persia, è ben vero, fu montata dalla propaganda

---

[42] Isocrate, *Paneg.* 50.
[43] Aristotele, *Pol.* I 5-6.
[44] Aristotele, *Pol.* 1252b 8 [= Eur. *Iph. Aul.* 1400].
[45] Aristotele, *Pol.* VII 7, 1327b 23 ss.

come un'impresa panellenica, e come tale fu salutata da molti veri Greci. Ma già nei riguardi della fondazione d'un impero universale l'atteggiamento di Aristotele era molto freddo: nelle sue lezioni di politica egli non la prende minimamente in considerazione. Il suo programma consisteva esclusivamente nel formare dei funzionari per la *polis* ellenica, l'unica forma di stato che potesse concepire. Alessandro arrivò poi ad un'aperta rottura con gli Elleni quando pretese anche da loro l'osservanza del cerimoniale di corte orientale, né si astenne dall'interferire nell'autonomia dei singoli stati. Infine, quando, per creare una base sufficientemente larga al suo impero universale, equiparò ai Greci e ai Macedoni i Persiani, da lui riguardati, nonostante la sconfitta, come il popolo dominatore dell'Asia per diritto ereditario, e cercò di realizzare la fusione etnica di vinti e vincitori perseguendo su vasta scala la politica dei matrimoni misti, tutto ciò venne a trovarsi in così stridente contrasto con la sensibilità ellenica del suo vecchio maestro, che questi, in una lettera aperta, elevò una protesta contro tale politica. Come aveva già fatto Isocrate con Filippo[46], Aristotele esortava insistentemente Alessandro a mantenere la distinzione tra Elleni e barbari: questi doveva trattarli come servi, quelli da uomini liberi[47]; ai barbari doveva presentarsi come il padrone, agli Elleni soltanto come il duce, carica cui suo padre s'era fatto eleggere nel 337.

La storia del mondo passò oltre questa protesta. L'ellenismo pose fine all'indipendenza politica degli Elleni, anche se la *polis* poté ancora vegetare nell'ombra. Le pretese egemoniche dei Greci in tanto ricevettero una certa soddisfazione in quanto nei regni dei Diadochi i sovrani furono quasi senza eccezione dei Macedoni, che ormai si

[46] Isocrate, *Phil.* 16; 154.
[47] Aristotele, fr. 658 Rose.

consideravano in tutto e per tutto greci, come pure grazie al fatto che essi si appoggiavano ad un'aristocrazia composta di Macedoni e di Greci. All'interno della nazione ellenica i contrasti fondati su differenze di stirpe, contrasti che ancora durante la guerra del Peloponneso avevano avuto la loro influenza sulla politica, vennero a cadere o tutt'al più furono volti in ischerzo, e scomparvero del pari a poco a poco anche i dialetti. Al loro posto subentrò una comune lingua d'uso, sviluppatasi sulla base dell'attico e ben presto compresa e adoperata da tutti i Greci, anche privi di cultura. Lingua greca e cultura greca si estesero fino alle terre più remote; la civiltà greca conquistò il mondo. Ma, per raggiungere questo scopo, la nazione dovette rassegnarsi a perdere la sua purezza di sangue e la sua forza peculiare. La mescolanza etnica fu il contrassegno della nuova età.

Assai per tempo nel corpo della nazione ellenica era penetrato del sangue straniero, e ciò senza danno per l'aristocrazia dello spirito. Il padre di Erodoto e suo zio, il poeta epico Paniassi, portavano nomi carii; Tucidide aveva tra i suoi antenati un re tracio. L'accrescersi del numero degli schiavi di origine straniera doveva poi condurre nelle grandi città a una certa mescolanza di sangui. Nel quarto secolo, in Atene, uno schiavo venuto dall'oriente, certo Formione, riuscì a farsi strada nel mondo della finanza e a ottenere, nonchè la libertà, la cittadinanza. Il figlio di Formione, Apollodoro, ebbe persino l'ambizione di essere qualcuno in società e nella politica, e se la sua fisionomia tutt'altro che greca, il suo incedere frettoloso, la sua abitudine di parlare ad alta voce non andarono a genio agli Ateniesi[48], l'origine di questa antipatia non va cercata se non nel comune caso d'un individuo che si faceva spiacevolmente notare: si può ben dire, insomma,

[48] Cfr. Demostene 45, 77.

che il senso della razza era tra i Greci scarsamente sviluppato. È eccezionale quanto accadde allo stoico Zenone: che si facesse caso al suo aspetto denunciante l'origine straniera e alla pelle scura e si ponesse in rilievo la sua provenienza da una terra fenicia; ciò tuttavia non impedì agli Ateniesi di riconoscere in lui l'educatore per vocazione della gioventù ellenica, e di decretargli, in riconoscimento dei suoi meriti, la sepoltura a spese dello stato[49]. A Crisippo fu concessa la cittadinanza ateniese sebbene il greco non fosse la sua lingua madre e i suoi avversari gli facessero notare gli svarioni che prendeva[50]; quanto all'accademico Clitomaco, la sua biografia ci informa, sì, che originariamente egli si era chiamato Asdrubale, ma nessuno pensò mai a mettere per questo in discussione il suo posto nella filosofia greca. Anche quando un ricercatore con interessi etnografici, Posidonio, tentò una classificazione delle famiglie di popoli, il concetto di razza gli rimase estraneo.

Ci fu qualche zona, come l'orgogliosa repubblica di Rodi, in cui il sangue e lo spirito ellenico si conservarono puri ancora per un tempo relativamente lungo; tuttavia nel complesso anche la grecità fu coinvolta nella generale mescolanza etnica.

Se Isocrate non voleva defraudare del nome di Elleni quei barbari che, ciascuno per proprio conto, avevano assimilato la cultura greca, ora, nell'età ellenistica, la lingua greca e la cultura greca furono essenzialmente elevate a segni distintivi dell'« Elleno », senza che si guardasse troppo alla discendenza razziale. Ad Alessandria Eratostene si ribellò apertamente alla suddivisione aristotelica degli uomini in Elleni e barbari, poiché non si dovevano distinguere gli uomini in base alla provenienza, ma solo

---

[49] *Stoicorum veterum fragmenta*, I 7.
[50] *Stoicorum veterum fragmenta*, II 24.

in base al loro intimo valore[51], e anche un Greco convinto e orgoglioso della sua nazionalità quanto lo fu Plutarco assume questa medesima posizione[52].

Eratostene era stato in contatto ad Atene con la Stoa, e fu precisamente attraverso la Stoa che il sentimento ellenistico della vita raggiunse la sua espressione più perspicua. Essa infatti propugnò per principio l'uguaglianza di tutti gli uomini, scartò come insignificanti le differenze nazionali (i suoi stessi fondatori furono dei Semiti ellenizzati), e al posto della piccola *polis*, basata su una ristretta comunanza di sangue, pose l'unica cosmopoli abbracciante tutti gli uomini. Più tardi tuttavia, all'interno della stessa Stoa, il greco Panezio, che viaggiò molto e fu a lungo attivo in Roma, pose energicamente l'accento sulla varietà delle caratteristiche nazionali e reclamò che fossero tenute nel debito conto; e Posidonio, che fu suo discepolo, diede all'intuizione del maestro una base scientifica mediante ricerche etnografiche estese in ampiezza e in profondità. In tal modo si affinò la capacità di cogliere la variopinta molteplicità dei popoli che si soleva riunire sotto la denominazione generale di barbari. Tuttavia nella coscienza comune rimase ancora viva l'antica antitesi tra Elleni e barbari; soltanto che ora chiunque si sentisse una persona colta avanzava la pretesa di chiamarsi greco.

Lo sviluppo storico produsse ancora un altro rivolgimento. I Romani, la nazione dominatrice in seno alla quale Plauto, da una parte, aveva ancora candidamente definito come barbarica la propria lingua[53], mentre dall'altra Catone aveva preso nettamente posizione contro l'arroganza greca[54], questi Romani, anche dal punto di vista dei

---

51 Eratostene in Strabone, I 66.
52 Plutarco, *Moral.* 329c.
53 Plauto, *Trin.* 19, *Asin.* 11.
54 Catone in Plinio, *Nat. Hist.* XXIX 14.

Greci, non potevano alla lunga essere posti sullo stesso piano dei negri o degli Sciti. Oltre a ciò i Greci stessi avevano la sensazione che i Romani, i quali si erano aperti all'influsso ellenico più volonterosamente d'ogni altro popolo, fossero loro strettamente affini nel sangue, nella lingua e nel carattere. Non fu dunque per servile adulazione, ma esprimendo un sentimento genuino, che i Greci, fin dal tempo di Scipione Emiliano, riconobbero nei Romani dei loro pari anche sul piano spirituale e contrapposero la nazione romana, insieme alla propria, alla massa dei barbari. Di ciò i Romani potevano tenersi soddisfatti; ma per parte sua il Greco, orgoglioso della propria nazionalità, doveva ascoltare con compiacimento quanto riconosceva il romano Orazio: *Graecia capta ferum victorem cepit.* Così il Greco poteva conservare il senso della sua superiorità culturale. Che d'altra parte il dominio politico esercitato da Roma tanto sui Greci quanto sul resto del mondo rispondesse ad una necessità storica, questo fu già riconosciuto da Polibio, il quale trasmise il suo intimo convincimento ai propri connazionali. In tal modo i due popoli si integrarono a vicenda. Partendo da tale disposizione spirituale Plutarco, ai tempi di Traiano, compose la sua grande raccolta di vite parallele di Greci e di Romani, col fine di promuovere la comprensione reciproca tra i due popoli, il che rientrava anche negli intendimenti dell'imperatore. Plutarco volle dare la dimostrazione, non solo ai Greci e ai Romani ma a tutto il mondo, che i due popoli avevano un'uguale dignità ed erano destinati a reggere insieme le sorti dell'umanità. La sua opera contribuì potentemente a far sì che l'età moderna sentisse la civiltà greco-romana come un tutto unico, come il « mondo classico ».

Capitolo Settimo

LA PERSONALITÀ INDIVIDUALE

All'interno della collettività l'uomo greco si è conquistato a poco a poco il diritto ad una vita sua propria. In che misura era collegata a tale conquista la formazione di una personalità in sé conchiusa, cosciente della propria singolarità?

Gli eroi omerici, Agamennone Achille Aiace Odisseo, sono figure colte nella loro individualità e tra loro profondamente diverse; ma tutti sono sorretti dallo stesso sentimento, rivolti ad un medesimo scopo, nutriti d'un comune ideale eroico, e nessuno di loro, nell'agire e nel sentire, si allontana fondamentalmente dalla cerchia dei suoi simili. Tanto meno questa idea poteva sorgere nella mente degli stessi poeti. Essi non cantavano se non ciò che la Musa aveva loro ispirato. Tuttavia, poco alla volta, affiorò in loro il desiderio di non esaltare soltanto l'altrui gloria, ma di perpetuare anche la memoria del proprio nome. Nell'*Inno ad Apollo Delio* il cantore si congeda dalle fanciulle del coro con la preghiera di non dimenticarlo. E se qualcuno, egli dice, vi chiede qual è il cantore a voi più caro, rispondete tutte a una voce:

> « Un cieco, uno che vive nell'isola alpestre di Chio:
> saranno i canti suoi memorabili ancor nel futuro »[1].

---

[1] *Hymn. Apoll.* 166 ss. [trad. E. Romagnoli].

Quanto è forte in quest'uomo la tentazione di pronunciare il proprio nome! Ma glielo vietano, nella festa sacra, non solo la tradizione e le regole del genere poetico, ma anche il suo sentimento religioso. Troviamo qualcosa di analogo nel medioevo tedesco. Il poeta del *Canto della guerra dei margravi* « vuol far grazia del suo nome » e chiama se stesso semplicemente « uno dei figli di Norimberga »[2].

Il primo che abbia osato porre il proprio nome nel tessuto d'un suo componimento poetico fu, per quel che sappiamo, Esiodo. Anch'egli inizia la sua *Teogonia* con un omaggio alle Muse; ma esso viene a sboccare nella narrazione di un'esperienza affatto personale:

> Quelle (...) il canto bello d'Esiodo ispirarono un giorno,
> mentr'egli pascolava le greggi sul santo Elicona[3].

E personalissimo fu il compito che esse allora gli assegnarono:

> Favole molte sappiamo spacciar ch'ànno aspetto di vero,
> ma poi, quando vogliamo, sappiam narrare anche il vero[4].

Le Muse hanno scelto come nunzio del vero lui, Esiodo: lui solo. Ciò stabilisce una differenza tra Esiodo e gli altri cantori e gli dà il diritto e l'ardire di farsi avanti con la sua persona, di presentare come un proprio patrimonio spirituale ciò che sta per dire su Dio e il mondo.

Questa grazia del tutto particolare svegliò a tal punto in Esiodo il senso della propria individualità che egli, in

---

[2] Cfr. R. LILIENCRON, *Historische Volkslieder der Deutschen*, Leipzig 1865-69, num. 92.

[3] Esiodo, *Theog.* 22 s. [trad. E. Romagnoli].

[4] Esiodo, *Theog.* 27 s. [trad. E. Romagnoli].

seguito, poté dare pubblicità ai suoi casi più personali e osò non solo di « dire la verità » al fratello Perse[5], ma di presentarsi, sulla base delle proprie esperienze di vita, come l'educatore e il maestro di tutti. Noi conosciamo Esiodo solo attraverso le sue opere. Ma lì egli ci sta ancora oggi dinanzi agli occhi in tutta la sua singolarità: un contadino aspro, cui il favore delle Muse ha consentito di spingere lo sguardo, di là dal chiuso del suo villaggio, fino ai termini del mondo, e che tuttavia è rimasto attaccato alla sua zolla; un contadino che non fa caso se il sudore gli cola dalla fronte quando vede, nel campo e nella vigna, i risultati della sua fatica; che, caparbio e tenace, propugna il suo diritto anche contro i potenti signori e, senza tanti sentimentalismi, mette alla porta il fratello ridotto alla miseria dalla propria infingardaggine:

> ...Nulla io ti vo' regalare,
> nulla vo' in prestito darti. Lavora, stoltissimo Perse,
> all'opre che i Celesti prescrissero agli uomini attendi,
> se pur non vuoi, crucciato nel cuor, con la sposa e coi figli
> chiedere un pane ai vicini, che cura di te non si danno[6].

Nella poesia di Esiodo si annunciano già con sordo brontolio i rivolgimenti economici e politici che scuoteranno per secoli la Grecia. In realtà questa non fu l'epoca di una lirica chiusa nel giro beato del sentimento, così come tenderebbe a caratterizzarla la storia letteraria moderna: fu improntata, piuttosto, dall'azione vigorosa e dalla tensione della volontà. Fu però anche l'età che proiettò molti uomini fuori dei binari consueti, li volse verso se stessi, li costrinse a riflettere sul proprio Io e sulle proprie energie, e nel contempo sciolse loro la lingua,

---

[5] Esiodo, *Opp.* 10.
[6] Esiodo, *Opp.* 396 ss. [trad. E. Romagnoli]; cfr. 299 ss.

perché potessero esternare, imprimendogli un sigillo affatto personale, ciò che li commuoveva nel profondo.

Lo ionico Archiloco di Paro[7], che ha menzionato l'eclissi di sole del 6 aprile del 648 a. C. e fu quindi un contemporaneo, benché più giovane, di Esiodo, discendeva da una distinta schiatta aristocratica: suo nonno era stato il capo di una schiera di coloni inviati da Paro nell'isola di Taso. Ma poiché egli, personalmente, era un bastardo, nato da una schiava, e il padre non poteva o non voleva occuparsi di lui, crebbe nella miseria e, per guadagnarsi il pane, fu costretto ad arruolarsi come mercenario. Archiloco apparteneva dunque a due diversi ambienti sociali, e questo determinò uno sdoppiamento anche nella sua personalità. Gli ideali cavallereschi egli li aveva nel sangue, e gli fece una profonda impressione un'esperienza vissuta nell'Eubea: quando, durante un'aspra guerra, i signori di Calcide e di Eretria s'impegnarono con solenne giuramento ad usare in battaglia soltanto armi per il combattimento ravvicinato, la spada e la lancia pesante, le uniche che ritenessero degne d'un soldato[8]. D'altra parte sapeva benissimo di non essere uno dei loro, e sentiva che essi lo guardavano dall'alto in basso, lui, il mercenario, e che lo apprezzavano finché ne avevano bisogno ed era atto alla guerra. Ma non era uomo da lasciarsi umiliare o calpestare. Faceva parte del suo bagaglio ereditario anche un orgoglio aristocratico che lo spingeva a conquistarsi con le proprie forze quella posizione che sembrava essergli negata dalle circostanze esterne; era una tempra di lottatore abbastanza forte per ribellarsi, da solo, contro tutto

---

[7] Cfr. B. SNELL, *Entd. d. Geistes*, p. 57 ss. [trad. it. p. 71 ss.]; W. KRANZ, *Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur*, « Neue Jahrbücher » 1924, I, p. 65; H. GUNDERT, *Archilochos und Solon*, « Das neue Bild der Antike » I 130.

[8] Archiloco, 3 Diehl.

un mondo di pregiudizi sociali. Non aveva l'attaccamento alla terra di Esiodo, ma proprio questo non esser radicato in alcun posto, questo appartenere a due mondi diversi lo indusse a contare su se stesso, fece di lui una personalità capace di crearsi una vita propria.

Archiloco era un soldato nel corpo e nell'anima: « La lancia mi dà il pane, la lancia mi dà il vino ismarico, la lancia è il sostegno cui mi appoggio quando bevo »[9]. E per un uomo siffatto, in quell'epoca, non mancavano le occasioni d'agire. Dapprima tentò la fortuna a Taso: ma l'isola era inospitale e non faceva che risvegliare in lui la nostalgia per la sua bella Paro, né reggeva al confronto con l'amabile regione di Siri, sulla costa di fronte[10]; teatro permanente di dure lotte con la popolazione tracia originaria, gli sembrò ben presto un luogo « dove convergeva la miseria di tutta l'Ellade »[11]. Perciò fece ritorno, sia pure per poco, a Paro, anch'essa impegnata in guerra con la vicina isola di Nasso, e combattendo contro Nasso, infine, trovò la morte sul campo.

Però Archiloco sentiva di non essere soltanto un mercenario, ma di avere in petto qualche cosa d'altro, che lo innalzava al disopra dell'uomo comune:

> Fido seguace io sono d'Enialo, Nume di guerra,
> né delle Muse il dolce favore è ignoto a me[12].

Son queste le parole con cui si presentava nelle sue poesie. Anche Esiodo aveva riunito le caratteristiche del con-

---

[9] Archiloco, 2 Diehl.

[10] [L'A. non vede nel v. 4 di Archiloco, 18 Diehl (...οἷος ἀμφὶ Σίριος ἐοάς) un'allusione al fiume Siri in Lucania, ma alla città di Siris (o Serrhai) nella Tracia; cfr. l'apparato critico del Diehl *ad locum*. – *N. d. T.*].

[11] Archiloco, 54 Diehl.

[12] Archiloco, 1 Diehl [trad. E. Romagnoli].

tadino e il dono del canto; ma dalla sua opera non emerge mai che egli, di conseguenza, avvertisse nel proprio essere un dualismo. Archiloco ha ormai coscienza della singolarità del proprio Io; sa di riunire in sé, grazie ad una disposizione naturale che gli è propria, due diverse qualità, essenzialmente estranee l'una all'altra: di possedere cioè la virtù non solo di agire sul piano pratico, ma anche di esternare ciò che, agendo, lo commuove. La dote del canto è dono delle Muse, ma egli non dice di essere ispirato da loro; quanto esprime non glielo offrono le Muse, ma viene dalla sua vita, dalla sua esperienza. Non vuole narrare, come il cantore omerico, del lontano passato, ma del presente: del bene e del male che il presente ha assegnato a lui personalmente. E l'importanza del dono delle Muse sta in questo: che gli dà la possibilità di esprimere ciò che soffre, alleviando il cuore da un grave peso. Archiloco non vuol essere, come Esiodo, l'educatore degli altri; vuole prendere coscienza lui stesso del modo in cui costruire la propria vita.

Perciò, di fronte all'*epos*, la poesia ricevette con Archiloco una nuova materia e un nuovo compito; ciò, data la sensibilità stilistica dei Greci, comportava anche l'esigenza d'una nuova forma. L'esametro era intimamente connesso alla narrazione epica della saga degli eroi; era il metro « eroico » dal timbro solenne, distinto non solo dalla « pedestre » parlata quotidiana, ma anche da tutte le altre forme poetiche. Per vero in Ionia il distico, composto di un esametro seguito da due emiepi ed originariamente riservato ai lamenti funebri, era già stato adoperato per allocuzioni, esortazioni ed altri brevi componimenti, ed anche Archiloco si era adeguato a tale uso. Ma questa « elegia » era meglio indicata per sviluppare pensieri d'indole generale, e perciò egli preferì rifarsi a dei metri popolari, il giambo e il trocheo, che venivano utilizzati soprattutto durante il carnevale per canzonature

rivolte a determinate persone, per la beffa e per il rimbrotto. Ciò che fino allora aveva fatto considerare senza valore quei metri era, oltre alla struttura slegata, la loro vicinanza alla lingua corrente. Proprio questa caratteristica li rese cari ad Archiloco. Così, dando loro un ritmo rigoroso e leggi severe, creò quella forma artistica che, mentre più tardi avrebbe fornito alla tragedia il verso delle parti recitative, ora dava a lui il modo di parlare, proprio come gli premeva, delle cose di tutti i giorni e del suo atteggiamento di fronte ad esse.

Senonché il senso dello stile non esigeva soltanto un nuovo metro, ma anche una nuova lingua. La poesia di Archiloco presuppone in ogni momento l'espressione omerica; ma il poeta sa pure che i modi arcaici dell'*epos*, ormai un po' desueti, non si adattano alla sua poesia d'attualità. Perciò attinge disinvoltamente al patrimonio della lingua viva, non rifugge dalla crudezza e nemmeno dall'oscenità, che dovevano doppiamente sorprendere a confronto col decoro verbale dell'*epos*; sostituisce gli esempi mitici con le favole di animali d'intonazione popolare, che avevano già fatto la loro comparsa in Esiodo, oppure introducendo a parlare la gente comune; infine, con la cosciente rinuncia al tono elevato, punta sull'efficacia della schietta parlata popolaresca. Apre le sue poesie come il cantastorie sulla piazza del mercato:

> D'Eràsmone figlio, Carìla – buffa una storia or ti dico;
> e tu l'udirai volentieri – o il più caro d'ogni amico[13].

Non fa mai risuonare note patetiche o liricamente soavi; eppure, malgrado ciò, la sua lingua si leva sempre per la sua forma controllata al disopra della banalità, e reca

[13] Archiloco, 107 Diehl [trad. E. Romagnoli].

sempre il sigillo della sua personalità. Ma questa forma nuova non è che il recipiente per un nuovo contenuto: l'esperienza concreta e il sentimento personale che si manifesta in lui. La materia gliela offrì la sua propria vita.

Archiloco sperimentò senza tregua l'incertezza e la mutevolezza del destino del mercenario, tanto che questi alti e bassi vengono a rappresentare per lui la legge del divenire, il « ritmo » della vita. È uno stato di fatto, cui l'uomo deve adattarsi, ma che non porta necessariamente a una stanca rassegnazione. Archiloco non pensa affatto ad abbandonarsi inerte al destino. Quando perì in un naufragio un folto gruppo di suoi amici, indirizzò al cognato Pericle un'elegia nella quale s'effonde il più accorato dolore. Pure egli non vi si accascia: « Gli dèi, mio diletto, posero come rimedio per i mali incurabili la forza di sopportarli »[14]. È la τλημοσύνη dell'uomo, il quale, come il πολύτλας Odisseo, « molto prende su di sé » e possiede la forza di resistere, sì da affermarsi come persona anche in mezzo alle avversità della vita e da padroneggiare il proprio destino (v. sopra, p. 146).

Or mostratevi forti,
e il femmineo cordoglio presto da voi bandite.

Questa l'esortazione con cui chiude l'elegia già citata. Ed anche quando più tardi gli giunse la notizia che Pericle stesso era perito, non si lasciò sopraffare dal dolore:

...Poi che non guarirò coi pianti, né grave l'affanno
più renderò, se indugio tra feste e tra sollazzi[15].

Ma Archiloco sente già anche il bisogno di chiarire

[14] Archiloco, 7 Diehl.
[15] Archiloco, 10 Diehl [trad. E. Romagnoli].

a se stesso una volta per tutte la posizione che deve personalmente assumere di fronte alla vita nel suo complesso:

> Cuore, cuore, sballottato da travagli senza scampo,
> tienti a galla; e, a rintuzzare dei malevoli le offese,
> sporgi avanti il petto. E piantati dei nemici presso al campo,
> sui pie' saldi; né il tuo gaudio, se tu vinci, sia palese,
> né ficcarti in casa, quando perdi, a fare piagnistei.
> No: gioir nei lieti eventi devi, e affliggerti nei rei,
> non mai troppo: ché al mortale – tocca or bene ed ora male[16].

Già Odisseo aveva esortato il suo cuore « abbaiante » alla calma e alla sopportazione, quando il comportamento disonesto delle ancelle nella propria casa stava per indurlo a un'immediata vendetta. Ma in quell'occasione egli frenava un ribollimento d'ira momentaneo. Nel caso di Archiloco le dolorose esperienze avute con degli amici infedeli gli offrono il destro di abbracciare con lo sguardo tutta la sua vita e d'imporle una regola rispondente a un principio universale. Il θυμός cui si rivolge è già l'anima vista come un tutto unico, eccitata da sentimenti multiformi: l'anima che, nel mutare delle proprie sensazioni, rispecchia il ritmo dell'esterno divenire. Ma di fronte ai « travagli senza scampo » che essa gli prospetta, l'uomo nuovo non rimane passivo; cerca e sa trovare uno scampo sollevandosi al disopra del momento particolare e creandosi nel suo intimo quel saldo appiglio che gli consentirà di mantenersi saldo in mezzo alla tempesta degli eventi e dei sentimenti. Tale appiglio gli è offerto da quella superiore saggezza che segna una misura e uno scopo ai senti-

[16] Archiloco, 67 Diehl [trad. E. Romagnoli; dell'ultimo verso si tenga anche presente il testo greco: ... γίγνωσκε δ'οἷος ῥυσμὸς ἀνθρώπους ἔχει].

menti. « Niente di troppo », diceva l'antica massima ellenica. Archiloco ne fa la divisa della propria vita, ed essa lo mette in grado di affermare il proprio Io in qualsiasi situazione. A tanto l'uomo può arrivare naturalmente solo se ricorre alla τλημοσύνη, alla forza di resistere che gli hanno concesso gli dèi.

Quanto a lui, Archiloco era uomo di nativa vitalità e d'indomabile energia; ma soprattutto era un carattere estremamente passionale. Esortando il proprio θυμός alla moderazione, dà a vedere quanto bene sapeva osservarsi e valutarsi; all'atto pratico però il sangue caldo riprendeva pur sempre il sopravvento. Profondo il suo affetto per gli amici, ma incoercibile anche l'odio con cui maledice uno spergiuro, uno « che un tempo era mio amico ». Il colpo più grave gli fu inferto nella vita quando s'innamorò con tutta l'anima d'una fanciulla di buona famiglia (« Oh, potesse accadermi di toccare la mano di Neobule! ») e il padre Licambe negò a lui, l'avventuriero, la mano della figlia già solennemente promessa. Allora l'amore appassionato si voltò in feroce desiderio di vendetta; Archiloco si valse dei suoi giambi per esporre padre e figlia al ludibrio di tutta la città: « Conosco una cosa sola, importante: chi m'ha fatto del male, ricambiarlo con mali tremendi »[17].

Anche in altre occasioni i giambi gli fornirono l'arma con cui ferire a morte ogni avversario che gli attraversasse la strada. Ma il suo attacco non fu diretto solo contro gli individui. La novità della sua poesia sta proprio qui: che egli ruppe coscientemente con le vedute tradizionali e, incurante delle reazioni che suscitava (« Nessuno che si preoccupi dei discorsi degli uomini avrà molta gioia nella vita »[18]), dichiarò guerra a tutti i pregiudizi e ai criteri di

[17] Archiloco, 79; 71; 88; 66 Diehl.
[18] Archiloco, 9 Diehl.

valore dell'aristocrazia. Il mercenario attacca senza riguardi anche i suoi superiori:

Non mi garba un capitano tutto ricci e tutto spocchia,
con le gambe squinternate, pelo a pelo raso il mento:
me ne basta uno piccino, ch'abbia ad arco le ginocchia;
ma le gambe non gli tremino, ma sia pieno d'ardimento[19].

Secondo l'etica aristocratica non c'era ignominia peggiore, per l'uomo nobile, che perdere lo scudo in battaglia. Archiloco si fabbrica un proprio codice d'onore:

Un Saio del mio scudo s'allegra, che presso un cespuglio
lasciai: m'uscì dagli occhi: era un sì bell'arnese!
Ma io salvai la pelle. Al diavolo vada lo scudo!
Uno migliore di quello comprar me ne potrò[20].

Questi versi d'Archiloco furono soggetto di gravissimo scandalo per tutti coloro che vivevano nell'ambito dell'antica concezione cavalleresca. Ma ancora Orazio farà riferimento ad essi per giustificarsi d'aver gettato pure lui le armi nella fuga seguita alla battaglia di Filippi. Il poeta romano comprese che qui non si trattava di viltà e di onore, né della preservazione della vita fisica, e ancor meno di una battuta « umoristica » introdotta da Archiloco a cuor leggero nella sua poesia. No, allo stesso modo che Odisseo prende su di sé ciò che, visto dal di fuori, costituisce una vergogna, così anche Archiloco può permettersi un comportamento esteriormente ignominioso, perché egli, nonostante tutto, resta quello che è: una personalità

[19] Archiloco, 60 Diehl [trad. E. Romagnoli].

[20] Archiloco, 2 Diehl [trad. E. Romagnoli]. Sul fr. 51 Diehl cfr. F. Hiller von Gärtringen, « Nach. Gött. Ges. » 1934, phil.-hist. Kl., Fachgruppe I, p. 42.

che si affermerà anche contro i pregiudizi dominanti. Che importanza può mai avere allora il più bello degli scudi?

Gli attacchi più violenti, a causa della spregiudicata franchezza con cui sosteneva la sua nuova concezione della vita, Archiloco li subì da parte degli uomini dell'aristocrazia. Cionondimeno nessuno riuscì a sottrarsi al suo influsso: egli divenne il pioniere sul cammino verso l'autonomia della personalità umana.

Nella poesia di Archiloco, rispetto all'atteggiamento dello spirito, l'azione passa in seconda linea. Per lui il corso esteriore della vita, nelle sue grandi linee, era già tracciato, e non rimaneva, caso per caso, che adattarsi a ciò che recavano la Tyche e la Moira. Ma ai tempi di Archiloco ci fu un buon numero di uomini che vennero posti di fronte a compiti grandiosi, tali da essere assolti solo mediante l'impiego delle forze proprie dell'individuo. Forti personalità, coscienti di sé, devono essere stati coloro che, intorno a quell'epoca, presero in difficili situazioni la guida della collettività, sia che si trattasse di uomini che si facevano avanti con le proprie forze, o alla testa del partito aristocratico, oppure di quanti, non nobili, erano investiti d'un potere illimitato dalla fiducia popolare, come a Mitilene di Lesbo, intorno al 600 a. C., Pittaco. Anche costoro furono costretti a percorrere la loro strada senza curarsi di tradizioni e di resistenze, e la fusione d'energia e d'intelligenza di cui davano prova ricevette un riconoscimento da parte della leggenda popolare, che accolse una parte di essi nel gruppo dei « Sette Sapienti ». Ma la tradizione non ci consente di farci un quadro reale di quel che essi furono. Ciò riesce possibile soltanto quando un uomo ci parla ancora direttamente, come aveva fatto Archiloco.

Alceo di Mitilene si era dapprima trovato unito, nella lotta contro il tiranno Mirsilo, con Pittaco, che non era di origine aristocratica. Ma presto Pittaco si staccò da Al-

ceo, e questi diede a lui la colpa quando una congiura contro Mirsilo venne scoperta; Alceo dovette andare in esilio e poté tornare solo quando Mirsilo cadde vittima di un nuovo attentato. Ma solo per breve tempo. Ora infatti fu Pittaco ad esser scelto dal popolo come capo, αἰσυμνήτης, ed Alceo, propugnatore di interessi strettamente aristocratici, fu costretto ad allontanarsi di nuovo. Allora perseguitò con odio rabbioso il « figlio d'ignobile schiatta »[21], finché Pittaco, magnanimamente, non gli permise di rientrare in patria.

Anche ad Alceo le Muse avevano fatto dono dell'arte del canto. Essa divenne per lui un'arma da impiegare nella lotta politica, gli diede modo di dire le sue sofferenze di esule, lo spinse ad esprimere ogni altra cosa che lo commuovesse direttamente. Quando canta il mestiere della guerra e l'amore e soprattutto il vino, in cui trova ristoro insieme ai compagni nella calura e in mezzo al gelo, nella gioia e nel dolore, la sua personale sensibilità trova sempre una forma viva; ma gli ideali di cui è nutrito sono quelli della società cavalleresca cui appartiene: battagliera, avida di piaceri, amante del vino. Alceo è il portavoce della sua classe, non una personalità individuale così nettamente caratterizzata come Archiloco, il quale indica nuove vie e s'innalza sull'ambiente che lo circonda.

Molto più spiccata la personalità di Saffo « dai capelli di viola, pura, dal dolce sorriso », cui Alceo rende omaggio in una sua poesia[22]: ma, per noi, anche la più difficile da comprendere in tutta la grecità, poiché l'ambiente e le idee al di fuori dei quali tutto il suo essere, i suoi sentimenti, la sua attività non sono pensabili, si differenziano troppo radicalmente da quelli che ci sono abituali. Avremo modo più avanti di vedere con maggior

---

[21] [Alceo, 87 Diehl. – *N. d. T.*].
[22] Alceo, 63 Diehl.

precisione come, presso gli Elleni, la vita dell'uomo e della donna si svolgesse in ambienti separati, con interessi diversi, e come fossero impossibili dei rapporti disinvolti tra i due sessi, tanto che persino tra i coniugi difficilmente si sviluppava una vera comunione spirituale. La logica conseguenza di questa netta divisione fu che ciascun sesso si rinchiuse sempre di più nella propria cerchia e si sforzò di trovare in essa il proprio appagamento; da ciò dipende se gli impulsi erotici, che hanno pur sempre le loro radici nella natura umana, si rivolgevano presso gli Elleni non tanto verso le persone dell'altro sesso quanto verso quelle del proprio. Ciò vale sia per gli uomini che per le donne, benché alla natura femminile in generale ripugnassero le aberrazioni in cui, sul piano sessuale, quegli impulsi sboccavano. Abbiamo notizia di perversioni femminili di tal genere solo per il tardo ellenismo, e anche in età imperiale Luciano le attribuisce solo alle etere più degradate, le quali peraltro, nei suoi *Dialoghi*, ne provano ancora tanta vergogna da non parlarne apertamente: « Sono cose troppo brutte »[23].

Questa rigida segregazione reciproca dei sessi si sviluppò poco alla volta. Omero non la conosce ancora, ed anche a Lesbo, intorno al 600 a. C., la donna aveva una libertà di movimento assai maggiore che non nell'età classica. Anzi, allora le famiglie ragguardevoli usavano dare alle fanciulle un'istruzione analoga a quella dei maschi, grazie alla quale esse potessero portare a completo sviluppo le naturali disposizioni della loro femminilità. Non diversamente dai giovani nel ginnasio, le fanciulle dovevano esercitare il corpo e lo spirito; ma il fine loro proposto non era la forza virile necessaria nella vita pubblica, bensì la grazia e la bellezza, e all'insegnamento basato sull'esercizio dell'intelletto si sostituì l'educazione « musica »,

[23] Luciano, *Dial. Meretr.* 5 *in fine.*

la quale, per i Greci, comprendeva oltre alla musica la poesia e il movimento ritmico del corpo, quale si esplica nella danza e nel ballo. Tale istruzione veniva impartita in cerchie ristrette, la cui direzione era affidata a distinte dame della buona società. Saffo fu una di queste.

Saffo[24] discendeva da una famiglia dell'alta nobiltà e perciò, come Alceo, dovette andare in esilio per un certo tempo. Un suo fratello rivestiva un'importante ufficio sacerdotale; un altro fu tanto intraprendente da affiancare il commercio alla cura del patrimonio terriero e si spinse con un carico di vino fino a Naucrati, dove, per la disperazione della sorella, cadde nella rete di una bella etera, scialacquando in breve tutto quello che aveva guadagnato[25]. Quanto a Saffo, era sposata: al marito non allude mai, ma in compenso parla della figlia Cleide, una bella fanciulla che Saffo non avrebbe ceduto per i tesori della Lidia e l'amabile Lesbo[26]. Saffo dunque aveva nella società una posizione tale da riempire tutta la sua vita. Pure non trovò appagamento in essa, e così anche lei raccolse intorno a sé un gruppo di giovinette, non solo per impartire loro un'istruzione superiore proprio nell'età più ricettiva, tra l'infanzia e il matrimonio, ma anche perché trovassero una comunità spirituale quale la famiglia, né prima né dopo il matrimonio, avrebbe mai potuto offrire loro, e s'impregnassero d'un ideale di femminilità capace di dare a tutta la vita una sorta di più alta consacrazione.

Nel paragone, che è stato facile oggetto di riso, con un collegio per signorine, si cela tuttavia, se guardiamo agli scopi che ci si proponeva, un pizzico di verità. Ma, naturalmente, dovremo escludere ogni banalità, ogni

---

[24] Cfr. U. v. Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913.
[25] Saffo, 25 Diehl.
[26] Saffo, 152 Diehl.

aspetto meschinamente borghese, come pure ogni riferimento a una cultura superficiale e ad interessi commerciali. La differenza più decisiva risiede però nel significato che, nel sodalizio antico, aveva l'*eros*. Anche una ragazza dei nostri giorni può provare per la « direttrice» , quando l'ammira incondizionatamente, qualcosa di più che un senso di rispetto; ma siamo ancora a una distanza astrale dall'*eros* che, nel tiaso di Saffo come nell'Accademia platonica, costituisce il vincolo che stringe la comunità e la vera molla di ogni slancio e di ogni volo ideale.

Saffo era piccola e bruna, non particolarmente bella. Ma dalla sua persona, come da quella di Platone, doveva emanare un vero e proprio incantesimo, che attraeva irresistibilmente le sue allieve. Un quadro plastico dell'atteggiamento spirituale di queste fanciulle e del sistema di vita all'interno del tiaso di Saffo ci è offerto da un'ode in cui la poetessa descrive la partenza di una delle sue giovani amiche. « Sinceramente – esclama la fanciulla – vorrei essere morta, davvero contro voglia ti lascio ». E Saffo le richiama alla memoria tutta la gioia e la bellezza che ha potuto godere nel suo tiaso: le rose e le viole di cui si adornava i capelli, le ghirlande di fiori che si poneva intorno al collo, l'unguento odoroso e l'olio di mirra con cui si ungeva il corpo, le numerose solennità religiose a cui le fanciulle partecipavano con canti e danze[27]. Ma poi s'insinua sottile nell'animo di Saffo il pensiero che la gioventù, appena entrata in un ambiente nuovo, dimentica facilmente, mentre lei sente dentro di sé molto più profonda la forza dell'*eros*. Saffo esprime scopertamente questo stato d'animo: « Altri dice che la cosa più bella sulla nera terra è una distesa di cavalieri o di fanti o di navi, io invece ciò che si ama ». E ancora:

---

[27] Saffo, 96 Diehl.

« Eros mi squassa il cuore, come vento che sul monte investe le querce »[28]. L'ardore con cui Saffo si muoveva a conquistare il cuore delle fanciulle che le venivano affidate, trova la sua più bella espressione nell'ode in cui la poetessa prega Afrodite di volerla aiutare un'altra volta a guadagnarsi l'amore di una fanciulla, realizzando ancora la promessa fatta in una precedente apparizione:

« Chi ora ti fugge, presto t'inseguirà,
chi non accetta doni, ne offrirà,
chi non ti ama, pure contro voglia,
presto ti amerà »[29].

La poetessa si sente in contatto immediato con la dea, ma Afrodite non è più, come in Omero, una forza che agisce dall'esterno. Saffo sente l'amore come un impulso che le nasce dal profondo, e di una cosa sola prega la dea: che voglia aiutarla a portare a compimento il suo desiderio. Come Platone, essa risente anche nel fisico l'effetto che esercita su di lei la visione della bellezza sensibile, e lo descrive con la stessa plasticità e la stessa franchezza del filosofo:

A me pare uguale agli dèi
chi a te vicino così dolce
suono ascolta mentre tu parli
e ridi amorosamente. Subito a me
il cuore si agita nel petto
solo che appena ti veda, e la voce
si perde sulla lingua inerte.
Un fuoco sottile affiora rapido alla pelle,
e ho buio negli occhi e il rombo

[28] Saffo, 27a; 50.
[29] Saffo, 1 Diehl [trad. S. Quasimodo].

del sangue alle orecchie.
E tutta in sudore e tremante
come erba patita scoloro:
e morte non pare lontana
a me rapita di mente[30].

La vampa di questa passione quasi ci spaurisce, e non c'è da meravigliarsi se passi come questo offrirono alla fantasia dei posteri una base per attribuire delle perversioni anche alla « pura » Saffo. Ci troviamo di fronte ad illazioni del genere per la prima volta in un autore romano, Ovidio, e anche le sue non sono che rapide allusioni, che solo il rinascimento sviluppò in un quadro lubrico. In realtà i sintomi della passione che Saffo enumera non denunciano qualcosa come un'eccitazione erotica; in Omero li troviamo riferiti all'approssimarsi della morte o dello svenimento, e anche in Saffo non vogliono descrivere se non gli straordinari, paralizzanti effetti dell'amore. Ma, ciò che più conta, ogni pensiero di quel genere è qui escluso dalla situazione: perché la poesia, di cui non ci è pervenuta l'ultima parte, era uno degli epitalami che Saffo compose in gran numero per le sue giovani amiche. Nel corteo che accompagnava la sposa alla sua nuova casa le burle erano di prammatica; Saffo stessa, in uno di questi canti, rivolge ai carpentieri un avvertimento scherzoso: « Sollevate in alto l'architrave! Lo sposo s'avanza pari ad Ares, molto più grande di un uomo grande! ». E il compare della sposa « ha piedi lunghi sette cubiti e sandali fatti con cinque pelli di buoi: ci hanno lavorato dieci ciabattini »[31]. Anche nella nostra poesia i colori sono stati in-

[30] Saffo, 2 Diehl [trad. S. Quasimodo]; cfr. B. SNELL, « Hermes » LXVI, p. 71.
[31] Saffo, 123; 124 Diehl.

tenzionalmente caricati; pure s'insinua sommessa la nota grave: Saffo s'accorge di essere colpita dal fascino e dalla bellezza della sposa più profondamente del marito, che prima delle nozze l'avrà appena veduta.

Saffo, come Platone, era estremamente ricettiva verso la bellezza sensibile. Nessun autore greco usa tanto spesso la parola « bello »; però la unisce volentieri a « nobile »[32], e una volta dice: « Chi è bello è bello solo in quanto lo si vede; chi è buono rimarrà sempre, per ciò stesso, anche bello »[33]. Per Saffo, dunque, ciò che è essenziale è lo spirito. Proprio per questo le riesce penoso il distacco, quando una fanciulla del suo tiaso, sposandosi, entra in un ambiente affatto diverso e viene strappata al suo affetto; tuttavia a non poche delle ex allieve, andate ad abitare in terre lontane, si mantenne spiritualmente legata.

Mentre Omero conosce l'amore solo in quanto dono di Afrodite o impulso naturale, che trova direttamente il suo sbocco, Saffo lo vive oramai come un processo interno alla sua psiche, e avverte le tensioni che esso determina. La gelosia le strappa questa confessione: « Di nuovo mi doma Eros che scioglie le membra, serpe dolce-amaro, ineffabile »[34]. Il composto « dolce-amaro » è una creazione di Saffo, ma in greco quello che dà il tono ad un composto è il secondo elemento, nel nostro caso « amaro ». Dell'amore Saffo provò anche le gioie, ma soprattutto i tormenti. Né solo attraverso singole esperienze. L'amore per l'uomo le fu ignoto: vedova, respinse la proposta d'un pretendente più giovane di lei.

---

[32] Saffo, 23, 3; 31, 5; 149 Diehl.

[33] Saffo, 49 Diehl [del frammento, di cui né il testo né il senso sono perfettamente sicuri, qui si riporta l'interpretazione dell'A.].

[34] Saffo, 137 Diehl.

Ora, l'amore per le fanciulle del tiaso non recava in sé solo la spina della transitorietà, in quanto, di norma, veniva interrotto dalle nozze dell'amica; anche per il tempo in cui l'amata si tratteneva nella cerchia di Saffo, questo amore conservava un residuo di brama inappagata, un desiderio cui era negato il compimento. Proprio sotto l'impressione della tragicità di tale destino sorse la leggenda che l'amore non corrisposto per il bel giovinetto Faone spingesse Saffo a precipitarsi dall'alto d'una rupe, trovando solo così la liberazione dal suo tormento. La leggenda, trasmessa da Ovidio, diede al Grillparzer l'idea per il suo dramma: ma la vera essenza di Saffo non è stata colta dal poeta moderno.

Squisitamente femminile è il tipo di educazione che Saffo impartisce alle fanciulle, altrettanto femminile è la natura di lei, col suo interesse per le rose e le viole, per i profumi e i gioielli e le vesti; femminile anche il modo in cui si prende gioco d'una concorrente dall'aspetto « contadinesco », che non conosce l'arte di accomodarsi con eleganza l'abito[35]. Tutte le più delicate emozioni del cuore femminile raggiungono nei suoi canti un'espressione piena e immediata. Tuttavia Saffo non è semplicemente la rappresentante del suo sesso. Allorché, in una mirabile poesia, s'abbandona all'incanto d'una notte di plenilunio nell'atmosfera delle terre meridionali, quando Selene dalle rosee dita versa la sua luce lieve sul mare e sui campi e ravviva con la bella rugiada i fiori e le erbe[36], tutto ciò scaturisce da un suo personalissimo sentimento, da un nuovo modo di rivivere la natura. Ma di questo parleremo diffusamente più avanti.

Non è un caso che una donna inauguri la prima

---

[35] Saffo, 61 Diehl.
[36] Saffo, 98 Diehl.

vera lirica degli Elleni. Ma questa donna doveva essere una Saffo.

Archiloco, Alceo e Saffo, accanto ai quali si allineano alcune altre figure di poeti, non sono soltanto delle forti, autonome personalità, ma si sentono tali essi stessi. Mentre l'uomo omerico è tutto preso dall'azione e concepisce la propria vita interiore come una mera reazione a quanto accade fuori di sé, questi poeti sono già personalità coscienti dei processi interni alla loro anima e li osservano e li sorvegliano, scoprendo che essi costituiscono il terreno da cui germoglia ogni loro azione. Hanno già l'impressione di condurre, in quanto esseri pensanti e senzienti, una vita propria, la quale non solo determina tutto il loro atteggiamento di fronte al mondo esteriore, ma, unitamente al dono del canto, li innalza al disopra della media degli uomini. Prendono insomma coscienza della propria individualità, cui spetta una posizione affatto particolare. Ciò non significa tuttavia che essi si sciolgano dai vincoli con la comunità. Si pensi alla commovente protesta di Alceo esule, che deve condurre una grama vita di contadino « ai confini del mondo » (in realtà egli si trova ancora nell'isola di Lesbo, anche se non più a Mitilene), tormentato dalla nostalgia per le adunanze dell'assemblea e del consiglio, là dove suo padre e suo nonno trovavano lo spazio e il significato della loro vita[37]. A Saffo era preclusa la politica e in nessun luogo parla mai della *polis*. In compenso costruisce una piccola comunità in cui, insieme alle giovani amiche, si sforza di realizzare il suo ideale di femminilità. Perfino Archiloco, il mercenario, non è pensabile fuori della cerchia dei suoi commilitoni, senza la sua Taso o la sua Paro. Gli è affatto estraneo l'indivi-

[37] Per questo fr. di Alceo v. L. DEUBNER, « Berl. Sitzungsber. » 1943, Heft 7, p. 4 (*Pap. Oxyrh.* XVIII) [ed ora fr. 130 Lobel-Page].

dualismo proprio dell'età più tarda, che conobbe soltanto criteri di giudizio soggettivi, personali. Le differenze di classe, che lo fanno soffrire, per lui, come per Esiodo, sono un dato dell'ordine universale. Il suo selvaggio desiderio di vendetta non è suscitato, come in Achille, dal senso dell'onore offeso, ma, come in Esiodo, dalla ribellione contro un'ingiustizia[38]; egli, anzi, procede di là da Esiodo, quando presenta anche un animale nell'atto di appellarsi alla giustizia di Zeus[39]. Archiloco si sente come una persona dotata di un proprio valore e di un proprio diritto, e perciò si erge contro le vedute convenzionali, che si rifiutano di riconoscergli. Come, tuttavia, nel dare forma ai suoi versi s'attiene a rigide leggi, così ricerca una norma obiettiva anche per la sua condotta. E quando la vita lo porta a misurare gli abissi e le vette, lo consola il pensiero che ciò non è disposto da un cieco caso, ma dagli dèi, che ora atterrano ora innalzano l'uomo e regolano così il ritmo della vita. Il suo consiglio è quindi quello di metter tutto nelle mani degli dèi: a loro sta di decidere sui risultati di ogni nostro tentativo, su tutta la nostra esistenza[40]. E anche Saffo, in tutta la sua vita, fu in intima comunione con la divinità.

Dai versi dei poeti ci giunge particolarmente chiara l'eco d'una nuova spiritualità. Ma in quest'epoca l'autonoma vita dell'individuo si destò anche in un altro campo affatto diverso. Di questo parleremo diffusamente tra poco, esponendo come allora, in Ionia, venisse fondata la scienza. Qui tuttavia occorrerà dire che la scienza è possibile solo quando gli uomini non s'acquietano nella tradizione, ma vogliono inoltrarsi per conto loro per nuove vie. Solamente un vigoroso senso della propria

---

[38] Archiloco, 79 Diehl.
[39] Archiloco, 94 Diehl.
[40] Archiloco, 58; 84; 57 Diehl.

individualità poteva comunicare il coraggio di presentare una propria concezione di Dio e del mondo, affatto divergente dal modo di pensare della generalità. Anche qui la documentazione storica non ci viene in aiuto, e una figura come quella di Pitagora rimane avvolta per noi nel velo del mistero. Ma l'impressione destata dalla sua possente personalità è ancora rilevabile in epoca tarda, quando bastava il semplice *ipse dixit* per assicurare a qualsiasi tesi la validità di un dogma. Come per Esiodo, l'alto sentire che hanno di sé questi uomini si fonda sulla consapevolezza di essere chiamati, loro soli fra tutti gli uomini, ad annunziare la verità. Senofane rifiuta le creazioni dell'età arcaica, accusa coloro che erano stati fino allora considerati come i maestri della nazione, Omero ed Esiodo, di follia e di blasfemia, e pone al disopra di ogni altra conquista il proprio messaggio, che proclama l'esistenza di un unico Dio, abbracciante tutte le cose; egli sostiene che l'applaudito olimpionico non vale tanto quanto lui, con le sue scoperte, e che nessuno giova di più alla propria *polis*[41]. Parmenide, per legittimare la propria missione di nunzio della verità, non si richiama alle Muse, ma a Dike, la quale regna, dettando le sue leggi, anche nella sfera del pensiero. È stata lei, quando le « figlie del Sole » lo guidarono verso la luce, ad aprirgli la porta che consente l'accesso alla dea della conoscenza, e questa l'ha accolto benevolmente, secondo una legge e un diritto eternamente validi, perché egli ha percorso una propria via, lontano dai sentieri degli uomini[42]. Eraclito bandisce il *logos*, che schiude a lui il significato del mondo, mentre gli altri uomini non sono capaci di afferrarlo[43]. Anche il suo con-

[41] Senofane, B 1, 22 e 10 ss.; 2, 11 Diels.

[42] Parmenide, B 1; cfr. H. FRÄNKEL, « Nachr. Gött. Ges. » 1930, p. 154 ss.

[43] Eraclito, B 1 Diels

temporaneo Ecateo apre la propria interpretazione razionalistica del mondo della leggenda con un rude rifiuto delle vedute correnti: « Queste cose io scrivo come a me sembrano vere; molti sono i discorsi degli Elleni e, come mi pare, ridicoli »[44]. Con Empedocle l'autocoscienza è giunta a un punto tale che gli pare insufficiente sentirsi un uomo superiore agli altri uomini e pretende da essi onori divini, come un immortale[45]. E anche un poeta come Bacchilide si sente l'« usignolo di Ceo », che può sfidare alla gara Pindaro[46]. Con particolare energia l'Io autocosciente si rivolge a noi dagli scritti dei medici. Ippocrate, nella sua opera giovanile sul *Morbo sacro* diede l'avvio alla lotta contro la ciarlataneria dei medici-sacerdoti dichiarando che avrebbe scientificamente dimostrato che anche l'epilessia non è d'origine divina, ma naturale[47]. Perfino un suo meno illustre collega non manca di sottolineare, con un « io invece sostengo », che egli ha da proporre qualcosa di suo e di nuovo, anche nei confronti degli specialisti.

Deve dipendere dalla deficienza della nostra documentazione se questi medici restano per noi senza nome. Poiché, di regola, il sentimento dell'Io trova la sua naturale espressione, come in Esiodo, precisamente nel fatto che l'autore si presenta con il proprio nome. Al poeta dell'*Inno ad Apollo* ciò era ancora proibito; ma presto divenne di uso costante, anche nella poesia cultuale. « I versi e la musica li trovò Alcmane »: queste le parole con cui il poeta spartano chiudeva un carme[48]. Ancora in età elllenistica Nicandro farà il proprio nome negli ultimi versi della sua opera; e si tratta senza dub-

---

[44] Ecateo, F 1 Jacoby.
[45] Empedocle, B 112; 113 Diels.
[46] Bacchilide, 3 *in fine*.
[47] [Ippocrate, *Morb. Sacr.* 1. – *N. d. T.*].
[48] Alcmane, 92 Diehl.

bio d'un riecheggiamento di tale costume letterario, quando, in epoca augustea, i poeti romani si presentano personalmente al lettore nel carme finale del libro.

I brevi componimenti dei lirici antichi si poterono indubbiamente conservare solo grazie alla circostanza che il poeta stesso, o gli amici dopo la sua morte, ne facevano una raccolta. Ma di tutti loro, e dello stesso Solone, possiamo notare come cercassero anche l'opportunità d'introdurre il proprio nome nei singoli componimenti. Il poeta gnomico Focilide arrivò fino ad aprire ciascuna delle sue massime con le parole « Anche questo è di Focilide », e Ipparco, il figlio di Pisistrato, lo imitò in quest'uso. Intorno al 500 a. C., poi, Teognide, all'opera poetica con la quale si proponeva di educare alla vera nobiltà il giovane Cirno, impose il suo suggello (« Questi sono versi di Teognide di Megara »), col fine dichiarato che nessuno potesse derubarlo della sua proprietà spirituale[49]. E ciò faceva mosso dalla medesima coscienza di sé che, fin dal secolo settimo, aveva spinto i decoratori di vasi a « firmare » le proprie opere; su un'anfora dell'epoca di Teognide leggiamo: « La dipinse Eutimide figlio di Pollias, come Eufronio non era mai riuscito »[50].

Quanto ai prosatori[51], già il medico Alcmeone di Crotone, intorno alla stessa epoca, si valse dell'usuale intestazione delle lettere per far comparire il proprio nome in un suo libro: « Alcmeone crotoniate, figlio di Piriteo, disse quanto segue a Brotinos, Leon e Batillo ». Ben presto si tralasciò di precisare i nomi dei destinatari e, al loro posto, si diede in breve il tema dello scritto. È questa la genesi del titolo, il quale solo poco

---

[49] Teognide, 22.

[50] Cfr. FURTWÄNGLER-REICHHOLD, *Griechische Vasenmalerei*, tav. XIV, 63.

[51] Sulle parti iniziali delle opere in prosa cfr. M. POHLENZ, « Nachr. Gött. Ges. » 1920, p. 57.

alla volta si rese indipendente dal testo; l'uso s'impose dapprima per le opere poetiche, come l'« *Iliade* d'Omero » o i « *Persiani* di Eschilo », ma a partire dal quarto secolo a. C., penetrò anche nella prosa. Accanto al nome dell'autore e all'argomento dell'opera venne presto a disporsi, in base ad una rigida regola stilistica, l'indicazione di quanto aveva autorizzato l'autore a redigere l'opera. Il prosatore non cercò più una legittimazione, come i compilatori di poemi didascalici, in un'investitura ricevuta dalle Muse, bensì nel proprio sapere e nelle proprie personali capacità, e generalmente si associò a tale dichiarazione, come già in Ecateo, una vivace polemica, nella quale l'Io dello scrittore rompeva con i suoi predecessori e con l'opinione corrente. Di qui si sviluppò la prefazione, che come il titolo, sebbene alquanto più tardi, si venne poco alla volta isolando dal testo dell'opera, passò anche nella poesia (i prologhi di Terenzio ne sono un esempio, come pure il carme dedicatorio di Catullo a Nepote), ed è ancor oggi in uso, in forma non mutata, nella letteratura universale.

La personalità individuale cominciò a sviluppare la propria vita indipendente in terra ionica ed eolica. Nella madrepatria proprio allora la *polis* giungeva alla pienezza della sua potenza e perciò attirava tanto più fortemente le coscienze nella sua orbita. A Sparta Tirteo, componendo i suoi canti di guerra al tempo della crisi causata dalla rivolta messenica, non volle essere se non l'interprete dello spirito che reggeva, o almeno che doveva reggere, il *kosmos* spartano. Che anche qui la vita individuale pulsasse più libera, prima di essere infrenata dalla rigida disciplina militare, è un fatto dimostrato sia dalle scoperte archeologiche, sia dalla poesia di Alcmane. Soprattutto la fresca naturalezza e il rude umorismo con cui si pungono a vicenda le fanciulle di un suo grande canto corale, sgorgano dal genuino spirito na-

zionale spartano: arrivano però ad esercitare pienamente il loro fascino su di noi solo grazie all'arte del poeta, che li ha accolti e riplasmati nel suo spirito. La sua vivace personalità ci parla d'altronde da tutti i frammenti pervenutici, e se in essi Alcmane non tocca per nulla la sfera della politica, e parla invece tanto spesso di sé, non potremo fare a meno di ricordarci che egli, venuto a Sparta da Sardi, era per l'appunto di origine ionica.

Ad Atene, nel 594 a. C., Solone, che fu contemporaneo di Pittaco, venne chiamato dal popolo ad assumere, con pieni poteri, il compito di conciliatore e di mediatore. Egli, nel riordinare lo stato, si attenne esclusivamente al suo senso di responsabilità di fronte al popolo e a quella perspicacia politica che costituiva una sua personale conquista, e l'uno e l'altra, nello spirito della grecità, gli indicarono come meta il giusto mezzo e l'equa conciliazione degli opposti interessi. Solone non si lasciò smuovere d'un passo dalla strada che aveva riconosciuta giusta, nonostante fosse assalito da tutte le parti, « come il lupo in mezzo a una muta di cani »[52]. L'illimitata sicurezza che accompagnò la sua azione Solone la dovette alla propria personalità in sé conchiusa e alla propria salda visione del mondo, che trovava una base incrollabile nella fede nella giustizia divina, regolatrice della vita umana e della vita cosmica, e nella concatenazione, ad esse immanenti, di colpa ed espiazione. Questa fede gli ispirò la decisione di farsi guida e maestro dei suoi concittadini anche nella vita privata, educandoli alla medesima concezione della vita che, a lui personalmente, si era dimostrata valida in ogni situazione. La dote del canto che aiutava i lirici ad espri-

[52] Solone, 24, 27 Diehl.

mere i loro più intimi sentimenti a lui servì per riflettere sul destino umano, del singolo come della collettività, ed entrò in uno stretto rapporto con l'agire, sia che egli volesse giustificare il proprio operato, sia che intendesse iniziare altri alla vita giusta. Alle Muse egli chiedeva che gli assicurassero la benedizione degli dèi e la riconoscenza degli uomini, come pure, in generale, il successo e il benessere[53]; ma quello che fu il compito della sua vita non lo fissarono loro:

> Questo mi detta il cuore ch'io dica alla gente d'Atene[54].

Solone seguiva il proprio θυμός. Egli portò a termine il suo compito, così come se l'era proposto, « con l'aiuto di Dio »; ma la responsabilità se l'assunse lui. Non però come semplice individuo. Egli non reclamava giustizia, come Esiodo, personalmente per sé, ma per la collettività, per la sua *polis*. Unicamente ad essa, ad Atene, voleva offrire i propri servigi. E come agiva a vantaggio della comunità, così esercitò la sua influenza traendo forza da essa: non come l'individuo Solone, innalzato al disopra degli altri, ma come il rappresentante del suo popolo.

Lo stesso spirito è ancor vivo, un secolo dopo, in due grandi figure di poeti che, pur esercitando la loro creatività in condizioni profondamente diverse, furono in ugual misura sorretti dalla consapevolezza di esser chiamati da Dio a svolgere, entro la loro cerchia, una missione affatto personale: Pindaro ed Eschilo.

Il tebano Pindaro è il rappresentante tipico della società aristocratica. È opportuno stabilire subito una differenza tra lui e il suo un po' più anziano contempo-

---

[53] Solone, 1, 3 ss. Diehl.
[54] Solone 3, 30 Diehl [trad. E. Romagnoli].

raneo Teognide di Megara. Questi si propone, senza dubbio con fervore appassionato, di educare alla vera nobiltà il giovane amico Cirno; però non solo riconosce i segni di disfacimento che cominciano a manifestarsi nella sua classe, ma è a tal punto contagiato dallo spirito moderno da dare a Cirno un consiglio non certo irreprensibile: « Non chiedere l'*areté* né la ricchezza, ma solo la *tyche*, il successo! »[55]. Pindaro invece è ancora saldamente ancorato alle vedute tradizionali e crede nell'eterna validità dei suoi ideali aristocratici[56]. Per la sua società la vittoria agonale nelle feste panelleniche rappresenta il coronamento di tutta la vita, la più alta conquista umana. Tale conquista riceve la sua ricompensa nella fama, che la fa conoscere, e la fama giunge fino ai più lontani paesi, fino alle generazioni future solo mediante il canto del poeta. Non c'è che questo per assicurare l'immortalità ad un nome, e questo, grazie alle sue disposizioni naturali, può fare Pindaro. A lui le Muse concessero il dono del canto, e le Cariti avvincono con un legame interiore lui e l'atleta vincitore. Azione e canto, *areté* fisica e *areté* musica sono connesse e s'integrano tra loro. Perciò il poeta può porsi con uguali diritti al fianco di un re come Ierone, e può osare, con la propria saggezza, di essere per lui, come per i suoi pari, guida, consigliere, amico, mettendolo in guardia contro la presunzione e i piani temerari, proponendogli le obbligazioni morali imposte dalla nobiltà. E quando, nel fare ciò, sperimenta come il mondo soglia gettare ombra anche su ciò che risplende, non si sente se non intimamente giustificato a parlare anche in pubblico della sua sacra missione, che egli adempie con

---

[55] Teognide, 129 s. [parafrasi].

[56] Cfr. H. GUNDERT, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt 1935.

l'aiuto di Dio. In ognuna delle sue odi Pindaro cala tutto il proprio Io, in ognuna parla in prima persona, e, col passar del tempo, tale elemento soggettivo, e l'amicizia col vincitore e la lotta contro gli invidiosi, prendono sempre più il sopravvento, nell'economia dell'ode, sulle obiettive esigenze del genere. Tuttavia egli non riceve la sensazione che la saggezza, che possiede e diffonde, lo separi dal pubblico o lo innalzi al disopra di esso; ai suoi ascoltatori Pindaro, che è uno dei loro, che si sente l'interprete autorevole dei loro sentimenti, vuole rappresentare al vivo gli antichi ideali che palpitano dentro il loro cuore. Anch'egli, come Solone, non si ritiene null'altro che un membro della comunità, e ad essa vuole servire.

La comunità cui si rivolge Pindaro non è la cittadinanza di Tebe, ma la società aristocratica: gli uomini del suo rango, che, per lui, costituiscono una unità, indipendentemente dal fatto che risiedano a Tebe o a Corinto o a Egina, o anche - il re Ierone è in fondo uno dei loro - nella lontana Sicilia. Questo tratto lo differenzia nettamente dal suo contemporaneo Eschilo, la cui opera germinò in tutt'altro terreno. Pindaro cantava per solennizzare la vittoria di un nobile amico o di un altro committente; anche i suoi inni cultuali erano composti per una determinata festività, nazionale e talora straniera, e a questo ufficio egli era chiamato volta per volta. Eschilo creava le sue opere per la solenne festività religiosa annualmente celebrata dalla propria *polis* e riceveva dallo stato l'incarico di parlare a tutto il popolo. Certo Pindaro, nei propri carmi, investiva il fatto particolare con la luce d'una interpretazione etico-religiosa carica di un significato universale; ma quei carmi restavano « poesia d'occasione », e il loro contenuto era per buona parte determinato dal dato obiettivo della materia e spesso anche dai desideri del committente e

dalle rigide forme del genere poetico. Le tragedie di Eschilo erano un momento del pubblico servizio divino, ma il poeta aveva la possibilità di scegliere il soggetto e di riplasmarlo affidandosi alla sua personale sensibilità: anche per ciò che riguarda la forma non era inceppato da una tradizione costrittiva, ma poté crearsi da solo una nuova forma poetica, e noi abbiamo ancora sotto gli occhi il processo attraverso cui egli la condusse poco alla volta alla suprema compiutezza. Pindaro si affrancava dall'attualità effimera sollevandosi alla « storia », al mondo dei miti divini ed eroici: ma lo scopo rimaneva quello di dar lustro alla stirpe o alla patria del vincitore o di rammentare al suo pubblico con esempi appropriati, ora ammonendo ora mettendo in guardia, la presenza del potere divino. Invece la storia sacra costituiva lo specifico soggetto della tragedia, non come dato storico, ma in quanto manifestazione della volontà divina o dell'esperienza umana, reinterpretata dal poeta sulla base della propria fede personale, sì da fornire al popolo, nel presente, un valido insegnamento.

Eschilo si sentiva chiamato da Dio ad essere l'educatore del proprio popolo, un educatore di cui il popolo aveva un urgente, attuale bisogno. Pindaro, nello spirito conservatore della società aristocratica, restava incrollabilmente fedele alla fede religiosa tradizionale e alla scala di valori morali propria dell'etica della sua classe; non credeva fosse suo compito bandire nuove concezioni o aprire vie inesplorate. Personalmente, basandosi sulla propria sensibilità etica, rifiutò bensì alcuni dei racconti che si tramandavano intorno agli dèi, ma, nel far ciò, si affidava alla Verità, figlia di Zeus; e gli enigmi della vita umana si risolvevano per lui mediante la fede nell'onnipotenza del Dio supremo, il quale distribuisce il bene e il male tra gli uomini, senza che all'uomo sia lecito chiedergliene la ragione o ribellar-

si[57]. Eschilo visse in una generazione in cui urgevano, nel campo dell'azione, del pensiero, della fede, forze nuove. In epoche siffatte, sul piano etico e religioso, sono necessarie delle guide che indichino agli altri la via da seguire: Eschilo ebbe la capacità e la volontà di essere una di queste. Egli sente profondamente la problematica della vita umana, con la sua apparente ingiustizia e incomprensibilità; ma, per quel che lo riguarda, ha conquistato la fede nel giusto governo di Zeus onnipotente, trovando in essa il suo sicuro e unico punto d'appoggio. È una fede che vuol comunicare anche al suo popolo, e a questo scopo gli spiega il senso della vita umana rispecchiandola nella storia sacra. Egli è pienamente consapevole che la soluzione da lui proposta per quegli ardui problemi è una sua personale conquista; e il frutto della sua lunga, faticosa ricerca, quando è necessario, egli lo contrappone all'opinione volgare con parole altere: « Separatamente dagli altri io sono solo nel mio pensiero »[58]. Tuttavia, come Pindaro, rimane il figlio del proprio popolo e non pensa minimamente d'isolarsi dalla società. Sulla sua tomba volle che si leggesse che, al pari di ogni altro cittadino, aveva fatto il proprio dovere di soldato a Maratona e vi si era distinto: l'iscrizione taceva della sua fama di poeta, del suo talento individuale[59].

Probabilmente nello stesso anno di Eschilo, il 524 a. C., nacque l'uomo che doveva assumere una posizione completamente diversa di fronte al complesso degli altri cittadini, ed aprire così un'epoca nuova: Temistocle[60].

---

57 Pindaro, *Ol.* 10, 4; *Isthm.* 5, 52 s.; *Pyth.* 2, 94 s.

58 Eschilo. *Agam.* 757.

59 Cfr. M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 24.

60 Cfr. U. Kahrstedt, *Themistokles*, in Pauly-Wissowa V A. 2, col. 1686 ss.; E. Bickel, *Themistokles*, « Bonner Kriegsvorträge » 105, 1943.

Anche Temistocle mise tutte le sue energie al servizio della patria e, quantunque sapesse tutelare il proprio tornaconto, non lo perseguì mai a spese della comunità. Quando gli interessi di Atene lo richiesero, sacrificò senza indugio il favore e la stima di cui godeva a Sparta, prese sulle sue spalle l'odio rabbioso dei confederati, non si fermò nemmeno davanti all'impopolarità presso i suoi concittadini. Ma non era né voleva essere uno dei tanti Ateniesi. Egli fu un condottiero nato, colui che fin dal principio, con l'intuizione del genio, comprese che il futuro di Atene era sul mare e seppe indirizzare verso questa meta con incredibile tenacia tutta la politica dello stato. In tal modo impostò su basi nuove l'intera vita della comunità. E se, nello spazio di una generazione, gli Ateniesi, che fino allora si erano orientati verso una economia agricola, si trasformarono in un popolo di navigatori, tanto da rimanere nella storia con tale caratteristica, ciò, e l'antichità stessa lo riconobbe unanimemente, non fu il risultato di uno sviluppo naturale, bensì l'opera di un uomo solo: di Temistocle. È difficile imbattersi in un altro caso in cui uno statista abbia provocato un tale rivolgimento in tutto il sistema di vita del proprio popolo.

La vigorosa affermazione della propria forza e della propria volontà contraddistingue in ogni momento la sua condotta. Dovunque egli intervenne così come gli pareva richiedere la situazione, indifferente alle tradizioni, incurante dei nemici e degli invidiosi, mal accetto, a causa della sua superiorità intellettuale, perfino ai concittadini, che alla fine condannarono a morte come amico dei Persiani colui che dai Persiani li aveva salvati. La sua personalità eccezionale era troppo ingombrante per la democrazia. Applaudito ed odiato per tutta la Grecia come nessun altro prima e dopo di lui, divenne presto una figura leggendaria. La sua personalità sembrò più

tardi a Tucidide rivestire una tale significazione storica da indurlo – ed è il primo tentativo del genere in Grecia, anzi nella storia – ad abbozzarne un ritratto, sia pure circoscritto alla sua attività di statista[61]. Lo storico assunse, come tratto fondamentale della natura di Temistocle, quella innata genialità che, senza una specifica preparazione, con sicurezza istintiva – si pensi all'astuzia con cui indusse Serse ad accettar battaglia in un tratto di mare per lui svantaggioso – lo metteva in grado di avere in ogni istante l'intuizione di ciò che andava fatto e di tradurla energicamente in azione.

È davvero con un'intima logicità che la storia ha voluto che Temistocle fosse anche il primo Greco dei cui tratti fisionomici noi possiamo farci un'idea precisa. Ad essere sinceri il busto recentemente scoperto ad Ostia[62], con la grossolanità di quei lineamenti affatto privi di distinzione e quella massiccia testa di *bull-dog*, a prima vista lascia perplessi; ma poi, quanto più ci si concentra ad osservare quel volto, la vitalità nativa e l'eccezionale forza di volontà che ne spirano[63] non s'accordano male con l'immagine che, sulla base della nostra documentazione, ci eravamo fatti della natura dell'uomo. Né dobbiamo dimenticare che la madre di Temistocle era una straniera, tracia o caria. Si è subito accesa una vivace polemica riguardo al problema se l'originale a cui risale il busto di Ostia sia da riportare proprio all'età di Temistocle. La soluzione va lasciata

---

61 Tucidide, I 138.

62 Cfr. L. CURTIUS, «Mitt. Arch. Inst. Rom» LVII (1942), p. 78.

63 BERNHARD SCHWEITZER («Antike» XVII, p. 77) osserva: «Vi predomina una forza fisica raccolta, involucro d'un temperamento esplosivo, di una veemenza focosa pronta a scaricarsi ad ogni momento, di una pertinacia che può arrivare fino alla violenza».

agli archeologi, ma sembra inammissibile che la fantasia di un artista del quarto secolo o magari di età imperiale, lasciata a se stessa, abbia potuto creare questa testa così caratteristica, così aberrante dal tipo tradizionale dell'uomo nobile e bello: una base è stata necessariamente offerta da una qualche tradizione, ritrattistica o d'altro genere, risalente dall'età di Temistocle. Su ciò comunque aggiungeremo qualche parola più avanti.

Dovremo poi esporre diffusamente anche come, proprio nel quinto secolo, la personalità individuale conquistò, nella vita come nell'arte, i propri diritti e determinò il sorgere della ritrattistica. Nel complesso, però, le arti figurative tennero dietro al progresso spirituale con una certa lentezza. Il dramma, al contrario, lo ha addirittura preceduto e accelerato. Per vero la tragedia, nella sua fase più antica, non s'interessa preminentemente alla caratterizzazione dei personaggi, bensì al loro destino ed alla concretezza del problema; tuttavia personaggi come la Clitemestra di Eschilo e l'Aiace o l'Antigone di Sofocle sono fatti d'un solo blocco, sono creature profondamente unitarie, e questa caratteristica si manifesta in tutto ciò che sentono, pensano e fanno. Euripide creò poi in Medea una figura in cui quell'unitarietà sorge dalla radice più profonda dell'elemento spirituale. La coerenza e la permanenza della personalità trovarono in tal modo la loro espressione nell'arte e proprio attraverso questa via la generalità ne prese piena coscienza.

La vita reale propose allora l'immagine di una siffatta personalità in un uomo su cui si appuntavano gli occhi di tutto il popolo ateniese o, per meglio dire, di tutto il mondo greco: Pericle l'« Olimpio ». Non fu soltanto la superiorità del suo spirito e l'irreprensibilità della sua condotta a procurargli questo epiteto; lo do-

vette ancor più alla complessiva impressione d'armonia che lasciava la sua personalità, sulla quale torneremo più avanti, come pure a quella dignità e a quella sublimità che lo innalzavano al disopra degli errori e delle bassezze terrene, in una sfera più alta, assolutamente pura. Pericle è il primo Greco che abbia provocato nei suoi stessi contemporanei un così vivo interesse per la propria persona da permettere a noi pure di farci una idea della sua condotta privata e del suo atteggiamento di fronte alla vita[64].

Non c'è bisogno di dimostrare come quest'epoca abbia prodotto in ogni campo un gran numero di personalità singolari e consapevoli della propria singolarità. Basta fare i nomi di uomini tanto diversi tra loro quanto Alcibiade, Socrate, Tucidide. Inoltre, nell'età di Pericle, Ione di Chio scrisse un libro di memorie, nel quale inserì delle istantanee che fissavano i lineamenti essenziali dei suoi grandi contemporanei; d'altra parte l'odio dei confederati per la città dominante ispirava a Stesimbroto di Taso una serie di malevole caricature degli uomini di stato ateniesi.

Nel quarto secolo il tramonto della *polis* andò di pari passo con il crescente sviluppo della personalità individuale. La vita portò alla ribalta figure quali Demostene, che, come uomo politico, fu altrettanto mutevole e privo di scrupoli nella scelta dei mezzi che Odisseo, ma ebbe in comune con l'eroe omerico anche la tenacia e l'energia, con le quali, unitamente ad un fanatismo senza pari, perseguì i suoi scopi, verificando, in vita come in morte, l'assoluta coerenza della sua personalità. In sede artistica fu ora portato a perfezione il ritratto individuale ed in esso anche l'elemento spirituale proprio di ogni singola persona riuscì a trovare

[64] Cfr. Plutarco, *Per.* 5.

poco alla volta la sua espressione. Nell'oratoria l'avvocato Lisia, che come siciliano era particolarmente dotato in questo senso, seppe impressionare i giudici facendo parlare i suoi clienti ciascuno secondo la propria personalità individuale: il giovane nobile con baldanza; il borghesuccio che, preso in trappola l'amante della moglie, l'aveva ucciso, con la sua apparente ristrettezza d'idee; il birbante che riscuoteva una pensione statale d'invalidità ma aveva poi i mezzi per mantenersi una cavalcatura, con spassosa festività. Quanto a Platone, la sua arte fu sempre tentata di cogliere la demonica personalità di Socrate da punti di vista ognora nuovi e diversi; invece, come filosofo ed educatore della nazione, si ribellò alla sopravvalutazione dell'individuo, in cui non vedeva che un'effimera, isolata manifestazione del vero essere universale, e sostenne la sua totale subordinazione alla comunità. Molto di più apprezza la singolarità dell'individuo Aristotele nella sua etica. Ma è sintomatica l'opinione da lui espressa nella *Poetica* sui caratteri del dramma[65]. In verità i Greci non hanno coniato un termine fisso corrispondente al nostro concetto di « carattere »[66]. Si chiamò χαρακτήρ, originariamente, l'immagine impressa nelle monete; la parola fu poi trasferita all'anima umana, per indicarne la singolarità, senza tuttavia assumere mai il significato specifico di « carattere individuale ». Nel caso che si pensasse a quest'ultimo, si ricorreva, ancora nel quarto secolo, a numerose, diverse espressioni. Si parlava della φύσις dell'uomo, la sua « disposizione naturale »; dei τρόποι, e cioè della « direzione » che egli prende nel corso della sua vita; dell'ἦθος che egli acquisisce, mediante l'abitu-

[65] Aristotele, *Poet.* 15.

[66] Cfr. A. Körte, « Hermes » LXIV, p. 69; O. Thimme, Φύσις τρόπος ἦθος, Göttingen 1935, p. 76 ss.; M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 453 e II, p. 129.

dine, come qualità permanente. Quest'ultimo termine, *ethos*, è usato da Aristotele, ma egli pensa al comportamento, moralmente buono o cattivo, dei personaggi del dramma piuttosto che alla caratterizzazione delle singole figure, quale era stata perseguita in special modo da Euripide; solo una volta, e di sfuggita, dice a questo proposito che la coerenza del carattere risponde a una esigenza artistica. Teofrasto, nei suoi *Caratteri*, non descrive delle personalità individuali, ma dei tipi fissi, come il millantatore e il chiaccherone; soltanto Menandro, che, da quel conoscitore degli uomini che era, portava sulla scena non dei tipi, ma degli individui, ha usato una volta la parola χαρακτήρ nel suo significato moderno[67]. Intorno alla stessa epoca Aristosseno compose degli scritti su singole personalità, come Pitagora e Socrate: ma si lasciò guidare dall'amore o dall'odio, e bisogna aspettare l'ellenismo perché si sviluppi una biografia costruita con finalità scientifiche, che cioè si proponga di dare un quadro dell'essenza di una personalità attraverso un'analisi di tutta la sua vita.

Nell'età ellenistica l'individualismo raggiunge il suo completo sviluppo: accanto agli uomini d'azione consci della propria forza c'è Callimaco, che non solo sente in sé una generica vocazione per la poesia, ma sa anche perfettamente a quale tipo di poesia e a quale specie di stile sia portato dalle proprie disposizioni naturali[68]. Nel campo filosofico è ben vero che la Stoa, la quale non cerca in tutti gli uomini se non un'identica disposizione alla medesima *areté*, chiude gli occhi di proposito davanti alla singolarità della persona; ma proprio dal suo

---

[67] Menandro, fr. 72 Kock [= 66 Körte].

[68] Vedi il passo di Callimaco sui Telchini in *Pap. Oxyrh.* XVII 2079 [= *Aitia*, fr. 1 Pfeiffer] e cfr. «Nachr. Gött. Ges.» 1929, p. 150.

seno sorse la reazione contro tale tendenza, per opera di Panezio che, greco ed aristocratico, ebbe durante la sua vita sufficienti occasioni per osservare la varietà dei popoli e degli uomini[69]. Fu lui che per primo valutò pienamente, anche sul piano scientifico ed etico, il significato della personalità individuale. Anche Panezio, in quanto stoico, muove dalla natura umana in generale; questa natura però, nella vita reale, ci si presenta sempre sotto la specie dei singoli individui umani, con le loro disposizioni personali. L'uomo ha dunque una seconda « faccia », egli porta – e qui Panezio sviluppa il suo pensiero ricollegandosi direttamente alle rappresentazioni teatrali – due « maschere », unisce in sé due « persone » (i Greci avevano da tempo esteso il termine πρόσωπνο, « faccia », « maschera », all'uomo rappresentato, e i Romani, traducendo πρόσωπον con *persona*, tennero loro dietro); c'è di più: bisogna mettere in conto altre due « maschere », imposte all'uomo dall'esterno, dalla Tyche, oppure dalla propria decisione personale, specialmente dalla scelta della professione. L'individuo, nel regolare la propria vita, deve in primo luogo seguire la sua natura di uomo, che gli impone determinati doveri verso i propri simili e verso se stesso. Ma riesce a realizzare la vita « conforme a natura », così come esige la Stoa, soltanto se, nello stesso tempo, tien conto delle sue particolari disposizioni. Solo allora egli può sviluppare compiutamente le proprie possibilità, solo allora raggiungerà la pace interiore; solo allora, e purché si valga anche dell'aiuto di una visione del mondo filosoficamente fondata, diverrà quella personalità in sé conchiusa che sa conservare in qualsiasi situazione la pace interiore e la imperturbabilità, sì che ogni pensiero, ogni sentimento,

---

[69] Per Panezio v. il libro I del *De officiis* di Cicerone; cfr. M. Pohlenz, *Antikes Führertum*, pp. 67 ss., 135.

ogni azione scaturisca da un unico centro e l'intima armonia dell'essere susciti nella vita reale lo stesso compiacimento estetico che ci comunicano, dalla scena, figure come Aiace e Odisseo. Perciò lo sviluppo e la cura della personalità individuale, sempre entro la cornice della comune natura umana, non è solo un diritto morale di ciascuno, ma, in quanto conforme alla natura dell'uomo, è anche un καθῆκον, un dovere morale.

Panezio è un vero greco, che conserva ancora nel cuore un vivo sentimento della *polis*. Ma la sua valutazione della personalità individuale rampolla dallo spirito dell'ellenismo, senza parlare del contributo recato dalla sua personale esperienza di vita. Ciò emerge nel modo più palese quando egli tratteggia, come espressione suprema dell'umana dignità, la personalità del condottiero, che si mette spontaneamente e disinteressatamente al servizio della collettività e, nel far ciò, sviluppa un suo proprio, nobile stile di vita, tale da esprimersi nel modo di presentarsi e nell'aspetto esteriore, nel vestire e nell'arredare la casa, nel tratto disinvolto e nell'eloquio scelto: nella piena padronanza, insomma, di ogni manifestazione del vivere civile. Questa armonia dell'intera personalità era già stata ammirata in Pericle dagli Ateniesi che gli furono contemporanei. Davanti agli occhi di Panezio si profilano piuttosto l'amico Scipione e gli altri grandi Romani del circolo scipionico. Proprio per questo l'ideale di Panezio poté essere ripreso con tanto entusiasmo da Cicerone e. attraverso il *De officiis* ciceroniano, esercitare ancora il suo fascino sugli uomini del Rinascimento.

PARTE SECONDA

L'IO DÀ FORMA ALLA VITA

LE TRE GUIDE IDEALI:
IL VERO, IL BELLO, IL BENE

L'uomo greco sa affermare il proprio Io di fronte a qualsiasi Tu, gli si faccia incontro sotto forma di potenza soprasensibile - il destino o la divinità - o gli si presenti con i tratti di quella comunità umana al di fuori della quale egli, è ben vero, non potrebbe esistere, ma entro la quale vuole d'altronde garantirsi la possibilità d'una esistenza sua propria. Egli rimane fedele alla sua più vera essenza anche nella maniera in cui prende soggettivamente posizione rispetto all'ambiente in cui deve vivere, nella maniera in cui, teoreticamente e praticamente, lo penetra e lo padroneggia, sì da dare forma alla vita prendendo le mosse dal proprio Io. Tre sono le guide ideali che lo illuminano su questa strada: il vero, il bello, il bene.

Capitolo Ottavo

IL DESIDERIO DI SAPERE E LA SCIENZA[1]

« Ogni Greco deve rendersi conto che il territorio ellenico, che noi abitiamo, è proprio il più favorevole allo sviluppo della *areté* », dice nell'*Epinomide* Filippo, discepolo di Platone[2]. Già Euripide celebra la pura aria dell'Attica e le attribuisce un benefico influsso sull'intelligenza degli abitanti[3]. E di fatto anche oggi, per noi uomini del settentrione, quando veniamo in Grecia, nulla è forse tanto sorprendente quanto la chiarità dell'aria e la pienezza di luce che avvolgono il paesaggio. Anche al chiarore lunare i contorni dei monti più lontani si stagliano con una nettezza quasi conturbante, e si comprende come lo sguardo assuefatto a tale chiarezza ricercasse in ogni campo contorni netti e forme plastiche, e non tollerasse invece le linee sfumate e le immagini incerte. L'impulso faustiano che attrae il Tedesco verso le lontananze infinite è ignoto al Greco. Non è l'evanescente nazione, ma la *polis* dai limiti ben definiti l'ambiente in cui egli sviluppa la sua vita mate-

---

[1] Cfr. B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924 (Phil. Untersuchungen, XXIX). La bibliografia speciale in A. Rehm - K. Vogel, *Exakte Wissenschaften*, nella « Einleitung in die Altertumswissenschaft », II. 5[4], 1933.

[2] Filippo di Opunte [= pseudo-Platone], *Epin.* 987d.

[3] Euripide, *Med.* 829; cfr. Cicerone, *De fato*, 7 e Ippocrate, *Aer.*, in fine (v. sopra, p. 254).

riale e spirituale. Eternità e infinito non sono per lui parole magiche, rappresentazioni eccelse di cui possa edificarsi lo spirito che aspira verso l'alto; costituiscono piuttosto qualcosa d'indeterminato, cui, per prender corpo, è necessaria una delimitazione. Ciò che si sperde nello sconfinato, per Aristotele, rimane escluso dal campo della conoscenza. Il Greco non dice « innumerevoli », ma « diecimila », e se questa parola non gli sembra sufficiente ricorre alla prediletta triplicazione: « tre volte diecimila » sono in Esiodo gli spiriti che sorvegliano gli uomini per incarico di Zeus, e in Eschilo « tre volte diecimila » anni, noi diremmo « un'eternità », durerà il supplizio di Prometeo sul Caucaso. Con ciò, tuttavia, i Greci si spingevano più in là dei Romani, per i quali « seicento » significava già una quantità smisurata.

Nel cielo notturno, in tutta la Grecia, ciascuna stella brilla di una luce sua e ben ferma. Non c'è dunque da stupirsi se, per esaltare lo splendore della bellezza terrena, il paragone preferito è quello con un astro. E si comprende anche come presto le stelle, non diversamente che a Babilonia, fossero raggruppate dalla fantasia popolare, sì da comporre delle figure, e come d'altra parte esse costituissero una guida familiare per il navigante e, già al tempo di Esiodo, il contadino regolasse i lavori dei campi, il cui inizio non poteva essere determinato a quella latitudine in base alla posizione del sole, sul primo sorgere o tramontare, mattutino o serale, delle Pleiadi e di Arturo, cosa che sarebbe impossibile da noi, col nostro cielo nebbioso e sempre coperto, malgrado tutte le fantasticherie cui ci si è abbandonati intorno agli Externsteine[4].

---

[4] [Gli *Externsteine* sono un gruppo di picchi rocciosi nella Selva di Teutoburgo, considerati negli anni tra il '30 e il '40, con scarso fondamento, sede di un culto solare preistorico. — *N. d. T.*].

La visione del cielo stellato rende familiare all'uomo greco anche la notte. Ed egli sa pure coglierne altri aspetti propizi: la venera ad esempio come la εὐφρόνη, che porta la distensione dopo la fatica e gli affanni del giorno e assicura i diritti del riposo e del buon umore. Tuttavia, nel complesso, la notte rappresenta per lui qualcosa di sinistro. Nelle antiche cosmogonie era l'antica forza primordiale, e le divinità della luce, generate da lei, stavano con lei in antitesi. In Esiodo la « rovinosa » Notte è sì madre del sonno e della voluttà, ma, prima ancora, delle potenze distruggitrici della vita e degli spiriti della morte[5]. In Omero il buio della notte avvolge gli occhi dei moribondi, e l'oltretomba non consiste per i Greci in un inferno pieno di fiamme, ma nel buio regno di Hades, in cui « non si vede nulla » ed ogni vita affonda nel mare dell'oblio. Al contrario l'esistenza beata che i misteri facevano intravedere al credente, contrapponendola alla sorte dell'uomo comune, si svolge nell'eterno splendore della luce solare: una beatitudine che lasciavano pregustare quaggiù i sorprendenti effetti di luce nel corso delle feste notturne. Non si tratta di un simbolismo della luce usato per significare il divino, come nelle religioni orientali; piuttosto, per il Greco, la luce è l'elemento vitale, l'unica sfera in cui egli possa effettivamente esistere. « Vivere » e « vedere la luce del sole » sono già per Omero rappresentazioni strettamente affini[6]. « Giungesti, Telemaco, dolce luce! » esclama Penelope al figlio che ritorna[7]. Nell'*epos* si dice « portava luce ai compagni » dell'eroe che, come diremmo noi, « porta sollievo » ai suoi, li salva dalla morte. In un mo-

---

[5] Esiodo, *Theog.* 123, 211 ss. [ὀλοή, « rovinosa », è l'epiteto della Notte in *Theog.* 224 e 757]. Cfr. H. Fränkel in *Festschrift R. Reitzenstein*, Leipzig 1931, p. 2 ss.

[6] Σ 442.

[7] ρ 41; cfr. ο 2.

mento difficile della battaglia Aiace prega Zeus di dissolvere la nebbia che ricopre il campo e gli impedisce di dar prova del suo valore: « Fammi almeno morire nella luce, se è questa la tua volontà! »[8]: un passo che, per la sua grandiosa potenza, fu già paragonato dall'acuto autore del trattato *Sul sublime* al *Fiat lux!* della *Genesi*[9]. Agli Epicurei, che predicano la vita segregata e inattiva, Plutarco muove questa obiezione: « Dunque non vedete come di notte anima e corpo si rilassano inerti, mentre il sole che sorge spinge ognuno ad agire? »[10]. Medea, come ce la presenta il poeta ellenistico Apollonio Rodio, nell'oscurità della notte è disperata, combattuta da opposti sentimenti, e affiora in lei il pensiero di uccidersi; ma appena il mattino lascia entrare dalla porta aperta il primo raggio di sole, l'incubo scompare: la volontà di vivere si risveglia e sfocia nell'azione liberatrice[11]. « Raggio di sole, che mai disegnasti? », chiede Pindaro con angoscioso terrore, nel momento in cui una eclissi di sole minaccia di togliere agli uomini la luce e la vita[12]. « Senza la luce non ci servirebbe a nulla il senso della vista, senza la luce non c'è conoscenza »[13]: con questa riflessione Platone introduce la sua famosa similitudine della caverna, nella quale raffigura l'ascesa alla visione dell'idea del bene con la graduale uscita dall'oscurità della caverna allo splendore della luce solare.

L'organo con cui l'uomo percepisce la luce è l'occhio. Ora solo il simile può conoscere il simile. Il motto goethiano « Se l'occhio non fosse solare non potrebbe

---

8 P 647.

9 Περὶ ὕψους, 9, 9.

10 Plutarco, *De latenter vivendo*, 5-7 [il passo tra virgolette è parafrasi di 1129d-e].

11 Apollonio Rodio, III 744-824.

12 Pindaro, *Paean*, 9.

13 Parafrasi di Platone, *Resp.* 507 ss.

guardare il sole »[14] è prefigurato nel pensiero classico: Posidonio, rifacendosi a Platone, dimostrava che la natura dell'occhio deve essere simile alla luce per poter percepire la luce[15]. Anche il popolo chiama « luci » gli occhi. In essi, per l'uomo greco, si rispecchia l'anima dell'uomo: gioia e dolore, orgoglio e accasciamento, pudico ritegno e sfrontatezza bestiale si affacciano dagli occhi alla vista del prossimo. D'altra parte attraverso l'occhio agisce su di noi il mondo esterno, in particolare la visione del bello e del brutto. Agli Elleni sembrò significativa l'assonanza delle parole ἐρᾶν e ὁρᾶν, « amare » e « vedere », e l'amore a prima vista, non ignoto ad Omero, divenne uno dei motivi prediletti dalla poesia, specialmente in età ellenistica. Ma già per Gorgia l'occhio non solo offre il massimo godimento estetico, ma, quando si ha una visione inaspettata, produce anche quel timor panico che sconvolge tutti i propositi e precipita in fuga disordinata un intero esercito[16]. La credenza che lo sguardo malevolo dell'invidioso possa recar danno era diffusa nel mezzogiorno già nell'antichità. Ma esiste, consolante, il fenomeno opposto: « Le Muse, chi guardarono da fanciullo con occhio benigno, non lo abbandonano da vecchio »[17]. L'occhio di Zeus si posa propizio sopra gli uomini; ma da quell'occhio parte anche il fulmine che annienta gli scellerati[18]. Il fatto più importante rimane naturalmente che l'occhio media la conoscenza del mondo esterno. Aristotele inizia la *Metafisica* dicendo: « Tutti gli uomini aspirano per natura al sapere; segno di ciò

---

[14] [Goethe, *Zahme Xenien*, III, 33: « Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne konnt' es nie erblicken ». – *N. d. T.*].

[15] Cfr. Sesto Empirico, *Math.* VII 93 e 119, che si basa su Platone, *Tim.* 45b; K. Reinhardt, *Kosmos u. Sympathie*, p. 187 ss.

[16] Gorgia, *Hel.* 15 ss.

[17] Callimaco nella poesia sui Telchini (v. sopra, p. 300 n. 68) e *epigr.* 21.

[18] Cfr. Eschilo, *Agam.* 469 s.

è l'amore per i sensi, e infatti li amano per sé soli, a parte ogni considerazione della loro utilità pratica, e soprattutto gli occhi. Infatti non solo per agire, ma anche quando non ci proponiamo di fare nulla, apprezziamo il vedere più di ogni altra cosa. Il motivo è che questo senso ci aiuta massimamente a conoscere ». E, nello spirito del pensiero greco, il Dürer ripeterà: « Il più nobile tra i sensi dell'uomo è la vista ».

Dalla radice *id-*, « vedere », deriva la parola ἵστωρ, che indica sia il testimone, il quale, secondo il diritto attico, può deporre solo su quanto ha veduto di persona, sia l'arbitro, il quale accoglie le testimonianze oculari. A questa parola si collegano a loro volta il verbo ἱστορεῖν e il sostantivo ἱστορίη, che comprende ad un tempo lo studio della natura e quello della vita umana e della sua storia. Per informarsi su ciò Erodoto, come non pochi altri Greci, intraprese dei viaggi di ricerca, e, nel resoconto che ne fa, distingue scrupolosamente ciò che ha udito da altri da ciò che ha veduto con i propri occhi. Poiché solo questo dà la sicurezza assoluta, procura il sapere. Per « sapere » la lingua greca ha εἰδέναι, che è forma perfettiva di ἰδεῖν, « vedere »: dunque il sapere, per gli Elleni, altro non è che il risultato dell'atto del vedere, trasformato in saldo possesso spirituale.

L'uomo greco è soprattutto un uomo che vede. Ai morti i vivi sono contrapposti in quanto « vedenti »[19]. Dell'interesse rivolto dai Greci ad ogni particolare e dell'acutezza della loro facoltà d'osservazione dà testimonianza già l'*epos* nelle sue descrizioni dei fatti quotidiani e dei combattimenti, e, nella misura più alta, nelle similitudini. In queste ultime, inoltre, si manifesta un altro particolare carattere[20]. Al poeta non basta di dare

[19] Cfr. Eschilo, *Eum.* 323, 387 e altri.

[20] Cfr. H. FRÄNKEL, *Die homerischen Gleichnisse*, Göttingen 1921.

una singola indicazione: egli rappresenta un processo continuo, per quanto irrilevante questo possa essere ai fini del paragone in sé. E anche quando Omero descrive lo scudo forgiato da Efesto per Achille, l'immagine istantanea, la sola che le arti figurative riescano a fissare, si sviluppa spontaneamente in un avvenimento fornito di durata, reso mediante una vivace narrazione. La vera ragione di questo fenomeno tanto discusso sta nel fatto che il Greco vede in un subito tutto l'insieme di cui il singolo fatto percepito fa parte. Né si appaga della successione esteriore, ma si pone il problema della connessione intrinseca, si chiede il « perché » e l'« a che scopo ». Il problema della causa, gli Elleni l'ebbero nel sangue fin da principio e costituì il germe d'infinite leggende « etiologiche ». Quel problema è anche la vera molla della ricerca. Democrito avrebbe preferito spiegare con sicurezza la causa di un solo fenomeno piuttosto che essere il signore dell'impero persiano[21].

Ma il Greco non si ferma al singolo nesso causale. Egli cerca sempre d'innalzarsi al generale. Le singole esperienze di vita si condensano fin dai tempi più antichi nella *gnome* fornita di validità universale. Pindaro inserisce ordinariamente la vittoria che sta celebrando in un più vasto quadro dell'umano lottare. Socrate saggia il valore delle parole che usa come individuo rifacendosi all'uso linguistico generale. Ma è soprattutto il nascente spirito scientifico che generalizza il nesso causale osservato in una serie di casi particolari e perviene in tal modo al concetto di una legge universale che sta alla base dei fenomeni.

Noi ritroviamo questa stessa caratteristica essenziale tutte le volte che i Greci, dal singolo oggetto reale, risalgono al genere: quando Platone scopre gli archetipi

[21] Democrito, B 118 Diels.

eterni, di cui le singole cose non sono che copie; quando Aristotele asserisce che non l'individuo con le sue accidentalità, con il suo essere sempre coinvolto in un continuo cangiamento, ma il genere, eternamente uguale a se stesso, può essere oggetto di scienza. Identico, e lo vedremo meglio in seguito, è il presupposto delle arti plastiche, quando trasfigurano il singolo uomo nell'uomo in sé. L'uomo greco vuol conoscere dappertutto l'essenza del fenomeno, e raggiunge il suo scopo spingendosi dall'individuale all'universale ed in questo rinvenendo ciò che è essenziale. Ciò non comporta che ne soffra il significato del singolo; però, anche nel singolo, il Greco si sente spinto a cogliere con esattezza e ad esprimere ciò che ne costituisce l'essenza. Se Omero parla di Odisseo « dai molti accorgimenti », questo aggettivo non è per lui un semplice epiteto « esornativo », ma serve a dare una caratterizzazione essenziale del personaggio, proprio come la perifrasi « possanza eraclea », usata al posto del nome dell'eroe. Ancor oggi, in locuzioni quali « la maestà dell'imperatore » o « sua santità il Pontefice » c'è un'eco di questa forma espressiva.

Altrettanto importante quanto l'essenza è la forma e la struttura interna: anche questa il Greco cerca di cogliere con l'occhio della mente. Panezio scorge la superiorità dell'organo della vista umano rispetto a quello dell'animale nel fatto che la vista dell'uomo è capace di distinguere anche il conveniente: la bellezza, la misura, l'ordine e l'armonia delle parti e del tutto[22].

Accanto alle espressioni per il semplice « vedere », la lingua greca, come la tedesca e l'italiana, ha un'altra parola di suono più pieno: θεᾶσθαι, « guardare », « fermarsi a considerare ». Con questo verbo è inoltre con-

---

[22] Dipende da Panezio Cicerone. *Nat. deor.* II 145 e *Off.* I 14.

nesso θαυμάζειν, che in origine non indicò anch'esso se non un « osservare con interesse » (in tale senso lo usa Omero, riferendosi a Posidone che segue attentamente lo svolgimento della battaglia[23]), ma poi assunse il significato di « ammirare » e di « meravigliarsi ». Questo « meravigliarsi » fu indicato da Platone nel *Teeteto* come l'inizio di tutta la filosofia, il movente primo dell'impulso verso il sapere, e qui Aristotele concorda con lui[24]. Questo modo di sentire è squisitamente ellenico. Poiché rientra per l'appunto nell'essenza del Greco di non accettare ottusamente come dato ciò che vede, anche se si tratta degli avvenimenti quotidiani, ma di « meravigliarsi », di sentire in essi dei problemi: di non limitarsi a vedere, ma di voler capire. Questo è ciò che lo incita a riflettere, ad indagare.

Con il « contemplare », il θεᾶσθαι, è collegato un altro gruppo di vocaboli: θεωρεῖν, θεωρία e i loro derivati. Assai per tempo si chiamarono θεωροί i messi incaricati dai vari stati di partecipare come « osservatori » alle sacre cerimonie tenute in occasione delle grandi festività religiose. È ben difficile, però, che la parola sia etimologicamente connessa a θεός, « dio »[25]. È piuttosto in relazione con θέα, « il guardare », e, come altre parole formate in modo analogo, esprime l'idea che l'uomo si riserva del tempo per guardare, rivolge la sua attenzione a questa attività ed in essa scorge il suo più proprio compito. Si raccontava che Pitagora avesse paragonato i filosofi a coloro che non andavano ad Olim-

---

[23] N 11; cfr. ι 153.

[24] Platone, *Theaet.* 155d; Aristotele, *Metaph.* I 2.

[25] Su θεωρία cfr. F. Boll, *Vita contemplativa*, « Heidelb. Sitzungsber. », ph.-hist. Kl. 1920, 8, p. 23. Sulla derivazione da θεός cfr. O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940, p. 59 ss.

pia per partecipare alle competizioni o per svolgervi i loro commerci, ma solo per guardare[26]. Ciò li caratterizza come i genuini rappresentanti dello spirito ellenico. Gli Ioni percorsero i mari per amore di lucro, esattamente come i Fenici. Ma mentre questi Semiti tornavano in patria altrettanto spiritualmente sprovveduti quanto ne erano partiti, gli Elleni utilizzavano i loro viaggi per arricchirsi interiormente: ampliavano il proprio orizzonte spirituale e, come Odisseo, non vedevano molte città solo dal di fuori, ma volevano anche « conoscere la mente degli uomini »[27]. Le conoscenze e le esperienze in tal modo accumulate le sapevano egregiamente sfruttare anche sul piano della pratica; ma le sentivano soprattutto come un arricchimento spirituale avente un valore autonomo. Gli Elleni volevano guardare per amore del puro guardare. Già Erodoto dice espressamente di Solone che non aveva intrapreso i suoi grandi viaggi per scopi pratici, ma solo per la θεωρία. Gli Elleni avevano in sé l'anelito verso la conoscenza, ed esso si sviluppa con la massima purezza quando non si propone scopi pratici. Fu per questo guardare e conoscere sgombro di considerazioni utilitaristiche che gli Elleni, tenendo conto della loro stessa essenza, coniarono il termine *theoria*. Per Aristotele la *theoria* è più degna dell'uomo e più preziosa di tutti i beni materiali.

L'acuta osservazione dei fenomeni particolari e dei loro nessi; il problema del « perché », « donde » e « a che scopo »; la tendenza alla generalizzazione, a trovare una norma regolante i singoli avvenimenti; la ricerca del « genere », in cui è racchiusa anche la vera essenza del fenomeno particolare; la propensione ad inserire

---

[26] Cfr. Eraclide in Cicerone, *Tusc.* V 8 e Aristotele in Giamblico, *Protr.* 9 (= Aristotele, *Protr.* fr. 12 Walzer).

[27] [Cfr. α 3. – *N. d. T.*].

ogni fatto in un più ampio contesto; il senso dell'ordine, della misura, del numero, sì da cogliere la struttura interna dell'oggetto percepito; inoltre il meravigliarsi, il porsi problemi, il voler capire; l'impulso, infine, verso la conoscenza per la conoscenza: sono questi i caratteri essenziali, diversi eppur connessi tra loro, che fornirono all'uomo greco la capacità di esercitare la ricerca scientifica. Ma la loro forza vitale quei caratteri la ricevettero solo dalla circostanza di trovarsi riuniti insieme entro lo spirito di personalità indipendenti, le quali non si appagavano delle vedute tradizionali, ma vollero dare un indirizzo pratico alla loro vita e costruire un'immagine teoretica del mondo unicamente sulle basi del proprio giudizio.

Già nei secoli settimo e sesto queste attitudini dello spirito ellenico si sono sviluppate con sorprendente rapidità in Ionia, dove la spinta ascensionale non era ostacolata da tradizioni consacrate e l'incontro con i popoli dell'oriente di antica civiltà forniva stimoli fecondi. Dal mondo intuitivo dell'*epos* la nuova spiritualità si stacca decisamente. Due concetti servono soprattutto a contrassegnarla: quello di *nous* e quello di *logos*[28].

Già Omero ha coscienza del fatto che l'uomo, accanto ai sensi, possiede anche un organo della conoscenza puramente spirituale, il *nous*, lo spirito pensante e intelligente (v. sopra, p. 15). Al contrario s'incontra solo in due scoloriti passi recenziori[29] quella parola *logos* che avrebbe acquistato per il nuovo spirito un significato decisivo ed in seguito avrebbe dominato l'intero pensiero ellenico. *Logos* deriva da λέγειν, « raccogliere »,

[28] Cfr. ERICH HOFMANN, *Qua ratione* ἔπος μῦθος λόγος αἶνος *et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo Graecorum sermone adhibita sint*, Göttingen 1922.

[29] O 392; α 56.

che in Omero esprime ancora sovente il sollevare e radunare oggetti concreti, come le ossa dei morti. Il sostantivo *logos*, già nei passi più antichi in cui lo incontriamo, ha un significato squisitamente spirituale. È l'espressione per quell'attività dello spirito umano che consiste nel raccogliere, nel coordinare e nel combinare insieme le impressioni sensoriali, attività in cui rientrano anche il contare e il calcolare. E poiché per il Greco, vivace ed espansivo, il pensare presuppone sempre un altro-da-sé e si tramuta in un dialogo con un Tu o sia pure con se stesso, egli indica con il medesimo termine *logos* anche il pensiero attingente, nel linguaggio, la sua espressione formale: non la singola parola enucleata da un contesto e nemmeno un discorso umano purchessia, bensì, in antitesi con i versi e le parole della poesia ispirata dalle Muse e con il libero fluire del discorso mitico, solo il discorso che ha la sua origine nell'intelletto e da esso prende forma. Il termine ha il suo significato originario e la pienezza del suo timbro in Esiodo, là dove il poeta collega le due istruttive narrazioni intorno all'origine del male, escogitate da lui stesso – la storia della creazione della donna e quella delle età del mondo – con la seguente formula di passaggio: « Se vuoi, porterò a compimento, bene e da esperto, un altro *logos* »[30]. Qui il *logos* è l'esposizione ben ponderata, che sviluppa un pensiero basilare in una costruzione diretta ad un fine ben chiaro. In seguito naturalmente i concetti affini di *logos* e di *mythos* ebbero l'occasione di confondersi, e già nei due luoghi omerici precitati *logos* è passato a significare né più né meno che « ciarla ». Ma contemporaneamente l'uso di *mythos* andava sempre più restringendosi alla narrazione favolosa, e Platone può contrapporre ad esso il *logos*, ricco di significato

[30] Esiodo, *Opp.* 106 s.

e razionalmente fondato[31]. Questo è poi sempre effettivamente rimasto il senso proprio del concetto. Torneremo più avanti sul fatto che in esso poteva anche essere incluso l'impulso all'agire razionalmente. Per ora rimanga acquisito ciò che è essenziale: in contrapposizione al *nous*, il *logos* esprime in primo luogo una relazione col mondo circostante; indica lo spirito umano in quanto attivo in due direzioni, nel raccogliere il materiale empirico e nel rielaborarlo soggettivamente con l'ausilio delle capacità intellettive. Fu appunto l'unione di queste due funzioni a mettere gli Elleni in grado di dominare teoreticamente il mondo esterno, a fare del *logos* il principio della loro scienza, ad assicurare a questa il successo.

Il *logos* compì la sua più grandiosa conquista pervenendo subito alla scoperta di un concetto che lo integrò dal lato obiettivo e gli fornì la chiave onde comprendere il mondo nel suo complesso: alludiamo al concetto di *physis*, che, nella sua forma latinizzata *natura*, diventerà la pietra angolare del pensiero europeo.

Il fenomeno più impressionante che l'uomo potesse osservare nel mondo che lo circondava era il crescere – φύεσθαι – delle piante, il quale da un inizio insignificante, dal minuscolo seme, conduce alla maturità, in cui la pianta, pienamente sviluppatasi, realizza il proprio essere. I Greci indicarono questo stato, in cui la pianta raggiunge il suo determinato essere-così, col sostantivo verbale *physis*[32]. In Omero questa parola compare in un solo passo, in cui vuol rendere la struttura

---

[31] Platone, *Gorg.* 523a.

[32] Cfr. M. Pohlenz, « Antike » XV, p. 1 ss.; K. Deichgräber, « Antike » XV, p. 116 ss.; H. Diller, *Der griechische Naturbegriff*, « Neue Jahrbücher f. Antike u. deutsche Bildung » 1939, p. 241 ss.

e l'aspetto d'una pianta al colmo del suo sviluppo[33]. Il nuovo pensiero s'impossessò di questo concetto e, generalizzandolo, ne ampliò e ne approfondì enormemente il valore. Dalla crescita delle piante lo si trasferì non solo alla vita animale, ma al mondo intero, con tutti i suoi singoli oggetti. Anche a questi si attribuì una *physis*, un determinato essere-così, e, come avvertirono anche i Romani traducendo *physis* con *natura*, in questa parola si espresse la sensazione che l'essenza delle cose fosse il risultato d'un processo di sviluppo, di una crescita organica. Quanto ciò fosse ovvio per il modo di pensare dei Greci, lo dimostra la lingua stessa nella formazione dei tempi verbali. Essa infatti distingue nettamente l'aoristo, che esprime il fatto accaduto una volta tanto e spesso l'inizio del processo (ἔφυ: « egli nacque »; ἀπέθανε: « egli morì »), dal perfetto, che indica lo stato che ne deriva (πέφυκε: « egli è diventato », « è per natura »; τέθνηκε: « egli è spirato », « è morto »). Un'importanza ancor maggiore ebbe il fatto che al parlante il termine *physis* risultava essere anche il sostantivo verbale dell'attivo φύειν, e perciò in esso poteva risiedere anche il senso attivo « far crescere ». In tal modo la *physis* veniva ad essere la forza che provoca ogni divenire, ogni crescere. Ora, nel mondo vegetale, l'uomo poteva costatare ogni anno che questo divenire si attua secondo un ordine fisso: che, cioè, il germogliare, il crescere, il maturare, l'appassire, il morire succedono regolarmente l'uno all'altro. Anche in questo caso il *logos* « raccolse » e combinò insieme le singole esperienze e, applicando il procedimento della generalizzazione anche al concetto estensivo di *physis*, pervenne al risultato che essa non procede a salti e a capriccio e, nel contempo, non richiede una direzione dall'esterno, pro-

[33] x 303.

prio come la crescita della pianta. Si elaborò così il concetto di una *physis* che comprende a regola tutto ciò che accade nel mondo, seguendo le sue proprie leggi immanenti e inviolabili, le quali non richiedono né consentono alcun intervento dall'esterno. È forse questa la scoperta più gravida di conseguenze che sia mai stata fatta nella sfera dello spirito. Poiché senza un siffatto concetto di natura nessuna scienza della natura è pensabile; e quali feconde prospettive esso aprisse anche alla scienza dello spirito, fu visto particolarmente da Aristotele.

Logos e *physis* sono i presupposti indispensabili di ogni scienza. Con la scoperta di questi concetti gli Elleni hanno assunto la funzione di guide spirituali dell'occidente.

Non c'è dubbio che lo sviluppo sorprendentemente rapido del pensiero scientifico[34] presso gli Ioni sia stato incrementato da suggestioni che provenivano dai vicini popoli di antica civiltà. Quanto avessero imparato da questi, i Greci l'hanno sempre riconosciuto con animo grato, nella piena consapevolezza, tuttavia, d'aver dato una forma più bella a quanto ricevevano dai barbari e d'averlo portato a compiutezza con la forza del loro spirito (v. sopra, p. 92). Gli Elleni non furono debitori all'oriente solo della scrittura, del sistema decimale, delle unità di misura e di peso e di altri strumenti del lavoro intellettuale; anche Talete, quando previde un'eclissi di sole per l'anno 585 a. C., difficilmente sarebbe pervenuto a tale risultato senza avere conoscenza dei ritorni periodici delle eclissi, quali erano stati osservati e an-

---

[34] Cfr. M. Pohlenz, *Der Geist der griechischen Wissenschaft*, «Nachr. Götting. Gesell.» 1922, Geschäftl. Mitt., p. 25 ss.; E. Hoppe, *Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum*, Heidelberg 1911.

notati in Babilonia da tempi antichissimi. Nella matematica, oltre ai Babilonesi, particolarmente gli Egiziani e nella medicina gli Egiziani e gli Indiani avevano raggiunto già da tempo dei risultati apprezzabili: nell'*Odissea* Elena appare debitrice agli Egiziani della conoscenza dei farmachi che usa[35]. Già Talete dovette fare un viaggio in Egitto per ampliare la sua conoscenza della matematica, e molti Greci visitarono dopo di lui quell'antichissimo paese. Ma quando, messosi per questa via, certo dilettantismo moderno pretenderebbe di ridurre il pensiero greco a mero tramite della scienza orientale, non solo trascura di domandarsi che cosa questa avesse già scoperto e in che misura i Greci abbiano fatto fruttare il patrimonio ricevuto, ma soprattutto non ha le idee chiare su che cosa si debba intendere per scienza.

I Babilonesi ricevettero l'impulso ad osservare il cielo prevalentemente dal loro interesse per l'astrologia. Presso di loro tali ricerche ebbero un carattere affatto empirico, e gli specialisti più autorevoli mettono in dubbio che essi siano mai giunti a penetrare effettivamente le cause naturali delle eclissi. Gli Elleni non impostarono le loro osservazioni al fine di predeterminare la sorte umana – il loro sano buon senso rifuggì durante tutta l'età classica da ogni tipo di astrologia –, ma non si accontentarono neppure della semplice annotazione dello stato dei fatti, bensì, seguendo anche qui il loro istintivo desiderio di conoscere, si sforzarono di comprendere e si domandarono la causa dei fenomeni. Non si può dire, sulla base della nostra documentazione, fino a qual punto Talete abbia dato una spiegazione delle eclissi. Comunque era passato poco più di un secolo dalla sua morte, che ai Greci era perfettamente noto il fenomeno della illuminazione della luna da parte del sole e

[35] δ 220 ss.

quello dell'occultamento di un corpo celeste da parte di un altro come causa delle eclissi. Già Anassimandro suppose arditamente che la terra galleggi libera nello spazio, e anche la sua sfericità fu sicuramente scoperta molto tempo prima di Platone.

Il problema più pressante fu allora costituito dai moti apparenti degli astri. Giacché il senso che i Greci avevano dell'ordine e della misura si ribellava all'idea che le cosiddette stelle erranti, i pianeti, potessero veramente percorrere le loro orbite senza una regola. Al fine di dare una spiegazione si formularono le più disparate teorie; infine Platone, per il quale il problema aveva anche una portata religiosa, impostò nella sua Accademia il problema di spiegare i fenomeni celesti in modo tale che le orbite degli astri dovessero corrispondere a moti circolari regolari[36]. La soluzione fu trovata da un suo geniale discepolo, Eraclide, che, non senza suggestioni tratte dalla cosmologia pitagorica, scoprì il movimento di rotazione della terra sul proprio asse; ed è quasi certo che Platone stesso, da vecchio, accolse questa ipotesi o almeno ne valutò l'importanza[37]. In tal modo era aperta la strada ad ulteriori conquiste, e nel terzo secolo Aristarco di Samo enunciava per la prima volta la teoria del sistema eliocentrico[38], precursore in questo di Copernico, il quale, per parte sua, rilevò con compiacimento la conferma data alla propria intuizione dagli astronomi antichi. Tuttavia questa scoperta com-

---

[36] Cfr. Simplicio, comm. ad Aristotele, *De caelo*, p. 493.

[37] Eraclide, fr. 49-54 Voss; Platone, *Tim.* 40b, *Leg.* 822. Cfr. E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, p. 85 ss.; A. Rehm - K. Vogel, *Exakte Wissensch.* [cit. a p. 305 n. 1], p. 37.

[38] Cfr. Archimede, *Psammites*, I 4 (II, p. 244 Heiberg). Inoltre: Cleante, fr. 500 Arnim; P. Heath, *Aristarchos of Samos*, Oxford 1913.

portava anche per l'antichità una tale rivoluzione e feriva tanto profondamente il sentimento religioso degli uomini, attaccati alla concezione della terra come sacro, immobile centro e focolare dell'universo, che non riuscì ad imporsi. I dotti dell'età ellenistica preferirono proseguire con metodo scientifico le ricerche sulle distanze e le dimensioni degli astri già iniziate dagli Ioni, e trovarono, senza l'aiuto del telescopio e di altri idonei strumenti, valori approssimativamente esatti per il sole e per la luna. Il misuratore delle ombre, lo gnomone, adoperato per determinare l'altezza del sole, lo ebbero dai Babilonesi; ma furono loro i primi ad usarlo metodicamente per lo studio dei fenomeni celesti. È stato il *logos* ellenico quello che, dallo studio empirico degli astri, seppe sviluppare la scienza dell'astronomia.

Così in tutti i campi. Già all'inizio del secondo millennio gli Egiziani erano in grado di risolvere problemi matematici di notevole difficoltà. Ma questa loro attività era in rapporto con la misurazione dei campi e con altre necessità della vita quotidiana, e il valore approssimato che essi applicavano per determinare l'area del circolo fu rinvenuto mediante prove empiriche. Furono i Greci ad innalzarsi al disopra delle finalità pratiche, anche se solo pochi saranno andati tanto oltre quanto Platone, il quale riconobbe piena validità solamente alla matematica pura, senza secondi fini, poiché la riteneva la migliore scuola dello spirito, che da essa veniva guidato verso l'immateriale[39]. I Greci si affrancarono dall'empiricità dalle figure disegnate ed operarono con piena consapevolezza sulle forme perfette e immutabili, contemplate con l'occhio dello spirito. Anche qui superarono l'empiria, ponendosi il problema del perché e deducendo dalle osservazioni particolari la legge ge-

[39] Platone, *Resp.* 522e - 527.

nerale. Ma anche il puro e semplice risultato non li appagava; volevano le prove, e svilupparono così quel severo metodo scientifico che, attraverso la sistemazione datagli nel manuale di Euclide, doveva diventare esemplare per tutto l'occidente. Sulla stessa linea, un Archita, un Teodoro, un Archimede pervennero a conoscenze che aprivano la via all'ulteriore ricerca e conservano ancor oggi la loro validità.

I Greci, infine, scoprirono con il loro senso per la misura e per il numero la basilare importanza che ha la matematica in tutti i campi della conoscenza. Già intorno al 400 a. C. l'autore del libro *Sulla medicina antica* conosce il concetto di scienza « esatta » (ἀκριβής), di quella scienza cioè che non fa assegnamento su mere percezioni sensoriali, ma opera misurando e pesando; e il comico Aristofane, nelle *Rane*, poté escogitare la trovata di misurare anche le opere poetiche con regolo e cubito, in conformità al modernissimo metodo, e di porre anche i versi sui piatti di una bilancia[40]. « Se – dice Platone – togliamo alle arti la misura e il peso, di esse rimane ben poco »[41]. Le arti possono dirsi esatte solo nella misura in cui partecipano dell'elemento matematico. Si raccontò di Platone, oppure di Aristippo, che, avendo fatto naufragio durante un viaggio per mare su una costa sconosciuta e avendo scorto sulla sabbia delle figure geometriche, avesse tranquillizzato così i suoi compagni: « Questo paese è abitato da uomini nel pieno senso del termine »[42].

Con l'ausilio della matematica i Greci crearono una meccanica e una fisica su basi scientifiche, e anche la

---

[40] Pseudo-Ippocrate, *De prisca med.* 9; Aristofane, *Ran.* 799, 1365.

[41] Parafrasi di Platone, *Phil.* 55e. Cfr. « Hermes » XLIII, p. 415.

[42] Cfr. Cicerone, *Rep.* I 29; Vitruvio, VI 1.

conoscenza della terra, come quella del cielo, trasse da essa il massimo vantaggio[43]. Semplici mappe di determinati territori esistevano già in oriente, ed anche rappresentazioni schematiche dell'intera superficie terrestre. Ma siamo di fronte a qualcosa di assolutamente nuovo, quando in Grecia, già nel sesto secolo, Anassimandro di Mileto concepisce l'ardito piano di raccogliere le disperse indicazioni dei naviganti e dei viaggiatori e di elaborarle in una rappresentazione cartografica che non serva a scopi pratici, bensì consenta di avere una veduta d'assieme a carattere scientifico di tutta quanta la superficie terrestre. A tale superficie, da buon Greco, egli attribuì delle forme semplici e chiare e, con un creativo, libero processo d'astrazione, divise la terra, basandosi sulle diversità climatiche ed etniche, in due parti, l'Europa e l'Asia; da quest'ultima venne poi presto staccata, sì da costituire la terza parte del mondo, l'Africa. Anassimandro individuò il confine naturale tra l'Europa e l'Asia nel Mediterraneo, il quale, come a occidente mediante lo stretto di Gibilterra, così comunicherebbe anche ad oriente con l'Oceano esterno, dato che un corso d'acqua avrebbe collegato il Mar Nero con il Caspio, costituente a sua volta un'insenatura dell'Oceano orientale. Quest'ultima era in verità un'ipotesi avventata, che solo a poco a poco fu corretta grazie alla raccolta di osservazioni empiriche[44]. Tali osservazioni si condensarono una prima volta in un *logos* che Ecateo scrisse a commento della carta di Anassimandro, e portarono poi, con un progresso costante, al miglioramento e all'affinamento della rappresentazione cartografica della terra. Ma la geografia come scienza

---

[43] Cfr. H. BERGER, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*, Leipzig 1903².

[44] Anassimandro. A 1; 6 Diels.

poté svilupparsi solo quando le si applicò il metodo matematico e, scoperta la sfericità della terra, si procedette alla suddivisione di essa in zone e alla determinazione delle longitudini e delle latitudini. Fu Eratostene che, nel terzo secolo, fondò ad Alessandria la geografia matematica[45]. Appoggiato con larghezza di vedute dai Tolemei, egli fece eseguire delle sistematiche misurazioni di distanze geografiche e sostituì l'antica rappresentazione della terra data dagli Ionici con una nuova, alla base della quale, come principio di suddivisione, non poneva più i continenti tradizionali, ma il meridiano di Alessandria e i paralleli. Questo planisfero doveva indubbiamente apparire ancora assai imperfetto, giacché mancava di un sufficiente numero di determinazioni delle coordinate geografiche: fu quindi aspramente criticato dall'astronomo Ipparco, ed Eratostene stesso ne avrà avvertita l'inadeguatezza; ma va dato pieno riconoscimento al fatto che egli, per un ideale di perfezione irraggiungibile nell'epoca in cui viveva, non abbia rinunciato ad assolvere nei limiti del possibile il suo compito di scienziato. Eratostene cercò di trovare, oltre alle dimensioni e alla distanza del sole e della luna, anche la circonferenza della terra, che calcolò in 252.000 stadi. La lunghezza dello stadio da lui impiegato non è ben certa; comunque o superò in misura irrilevante o colse quasi esattamente il valore reale, che è di 40.000 chilometri.

Lo spirito ellenico non fu pago di aver misurato e riprodotto la superficie terrestre. Anche qui volle capire, pose il problema delle cause che avevano determinato l'attuale conformazione della terra. Posidonio[46],

---

[45] Cfr. G. Knaack, *Eratosthenes*, in Pauly-Wissowa, VI. 1, col. 358 ss.; E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Leipzig 1912[4], II 4.

[46] Cfr. K. Reinhardt, *Poseidonios*, p. 59 ss.

uomo di cultura universale, chiese il sussidio, oltre che della matematica, della fisica e dell'astronomia, compì indagini sulla morfologia e l'idrografia terrestre, raccolse un enorme materiale nel corso di lunghi viaggi di ricerca (si fermò per la durata d'una intera lunazione a Cadice, sull'Oceano Atlantico, per osservare con i propri occhi il fenomeno del flusso e del riflusso), e non si diede pace prima d'essere pervenuto ad una chiara intelligenza della struttura della terra, tale da inserirsi nel quadro complessivo della sua concezione dell'universo. Per lui la geografia culminava nella nozione che la terra, presa nel suo insieme, si trova in un rapporto immediato di azione reciproca con quell'unità vitale che è il cosmo intero, mentre ogni singola regione costituisce una unità, che è condizionata dalla posizione geografica e dal clima e in cui le medesime forze sono attive sulla natura del terreno, sulle piante, sugli animali e sugli uomini, determinandoli nella loro singolarità. Egli seguì i processi meccanici, l'influenza del vulcanismo e il regime delle acque, che avrebbe conferito alla superficie terrestre il suo aspetto attuale; ma dietro quei processi, come stoico, scorse in pari tempo il governo della provvidenza divina, la quale ha destinato il corpo della terra a sede degli esseri viventi, e in particolare dell'uomo.

La documentazione di cui disponiamo ci presenta nel modo più perspicuo in attività lo spirito scientifico dei Greci nel campo della medicina[47]. Anche qui Egiziani e Indiani avevano acquisito conoscenze e capacità notevoli. Ma mancava l'impulso, nascente dal profondo, a penetrare i nessi causali dei fenomeni; la conoscenza

---

[47] Cfr. M. POHLENZ, *Hippokrates* [cit. a p. 254 n. 38]; J. SCHUMACHER, *Antike Medizin*. I, Berlin 1940; inoltre i saggi citati a p. 317 n. 32 e W. NESTLE, *Hippocratica*, « Hermes » LXXIII, p. 1 ss.

dell'anatomia rimase limitata, e quand'anche si cercasse di risalire a regole generali, rimaneva affatto estraneo al pensiero il concetto di una rigida legge naturale, che regoli la sanità e l'infermità del corpo ed indichi anche alla terapia la strada da seguire. Inoltre in oriente rappresentò un serio ostacolo alla ricerca delle cause naturali la credenza che le malattie siano da ricondurre all'influsso di dèmoni malvagi. Questa credenza era diffusa anche in Grecia tra gli strati più bassi della popolazione; ma già nell'*epos* non ne rimangono che scarse tracce, e intorno all'anno 500 a. C. nella medicina greca dominava oramai uno spirito affatto diverso. Il medico Alcmeone, che fu vicino ai Pitagorici, affiancò alle sue speculazioni filosofiche sugli umori e le proprietà fondamentali del corpo umano delle indagini di anatomia e di fisiologia sugli organi di senso, indagini che lo portarono a scoprire che il cervello, non il cuore o il diaframma, è la sede materiale della coscienza, della percezione e del pensiero.

Alcmeone fiorì a Crotone, nell'Italia meridionale. Il vero sviluppo della medicina su basi scientifiche avvenne però a Cnido, sulle coste dell'Asia Minore, e nella prospiciente isola di Cos. Qui risiedeva già da tempo una scuola di medici che si applicava, secondo una salda tradizione, all'osservazione empirica delle malattie come pure allo studio del corpo umano, e vi fu accolto con entusiasmo lo spirito nuovo che veniva dalla vicina città di Mileto. Qui il concetto di natura, una natura che ordina tutto in base ad una rigida legge, divenne il pilastro dell'arte medica, e tale rimase d'allora in poi in Grecia.

C'era una malattia cui anche in Grecia, per ovvi motivi, rimaneva attaccata con particolare ostinazione la credenza che fosse dovuta a un'influsso demonico: il « morbo sacro », l'epilessia. Ad essa, nel 430 a. C., Ippocrate dedicò la sua prima opera giovanile, formulando

proprio all'inizio, programmaticamente, il suo punto di vista: « Riguardo alla malattia che chiamano sacra le cose stanno così. Non mi sembra affatto che sia né più vicina né più sacra delle altre malattie, ma un'origine naturale hanno le altre malattie, e un'origine e una causa naturale anche questa »[48]. Tale la tesi di cui vuol fornire nella sua opera la dimostrazione scientifica. A questo scopo accerta in primo luogo i dati di fatto empirici: che l'epilessia è connessa ad una determinata costituzione fisica, e cioè ad una disposizione naturale, e che è ereditaria – è la prima volta che il dato sperimentale dell'ereditarietà viene riconosciuto e formulato come legge naturale –; poi passa a dare del suo insorgere un'esauriente spiegazione naturale: la causa è individuata in un eccesso di muco, che sotto forma di « catarro » defluisce (καταρρεῖ) dal cervello e occlude le cavità del corpo, cosicché il *pneuma* alimentante la vita in tutti gli organi non può più circolare regolarmente e si manifestano fenomeni di paralisi e altri disturbi. Sulla base di queste spiegazioni, a conclusione del suo scritto, Ippocrate è in grado di sintetizzare ancora una volta la sua intuizione in questi termini: « Quella che chiamano malattia sacra è provocata dalle stesse cause delle altre. Ogni malattia ha la sua causa naturale, e per ognuna esistono mezzi e metodi idonei per combatterla, rimuovendo la causa e sollecitando la forza contraria. In questo deve essere competente il medico; allora potrà curare, come le altre, anche questa malattia, senza purificazioni e senza scongiuri »[49].

È una lingua, questa, che l'oriente non conosce né può conoscere. Giacché gli manca la premessa indispensabile: il concetto di una natura che segue esclusiva-

[48] Ippocrate, *Morb. sacr.* 1.
[49] Ippocrate, *Morb. sacr.* 18 [parafrasi].

mente le proprie leggi, non tollera in alcun modo interventi demonici o comunque « sovrannaturali » ed indica essa stessa la via della guarigione. È la lingua di una scienza della natura che è orgogliosamente consapevole della sua singolarità e che divorzia inequivocabilmente da ogni forma di dilettantismo.

La scienza di cui parliamo è cresciuta sul terreno del nuovo spirito ionico; essa poggia infatti interamente sul concetto di natura. Ippocrate adopera questa parola nelle occasioni più svariate: per l'origine e l'essenza delle singole malattie, per la natura dell'uomo in generale come per la particolare complessione del paziente, per le proprietà dei medicamenti o di altre cose; ma dietro a tutto ciò c'è il concetto, elaborato dagli Ionici, dell'unica natura divina che tutto comprende e a cui non appartiene solo l'uomo, ma anche il sole e i venti e ogni altra cosa che ci circonda. La natura è il grande tutto di cui le cose singole non sono che parti, e queste parti si trovano sia con il tutto sia tra loro in un rapporto di organica connessione e di costante interazione. Questo concetto si convertì per Ippocrate in esperienza viva grazie alla circostanza che egli, secondo l'usanza del tempo, non esercitò la sua professione in una unica sede, ma in regioni diverse. Ebbe così molteplici occasioni di osservare che l'uomo vive sempre nel più stretto contatto con l'ambiente e che da questo dipende la sanità o l'infermità sì del corpo come dello spirito. Perciò, in un'opera scritta appositamente, raccomandò con viva insistenza ai suoi colleghi che, qualora dovessero esercitare in una città straniera, studiassero innanzitutto la sua posizione geografica, particolarmente le caratteristiche dell'insolazione, e poi la qualità, così importante in un paese meridionale, dell'acqua potabile e l'escursione della temperatura nel corso dell'anno. Ciò per il medico è altrettanto importante quanto l'aver idee chia-

re sul modo in cui i mezzi esterni impiegati per ciascuna infermità agiscono sul corpo e sui suoi organi. Anche qui egli deve sapere esattamente qual è la natura della malattia, da che cosa dipende « il suo fiorire e crescere, il suo appassire e scomparire »; solo allora potrà reagire ad essa mediante la somministrazione di medicamenti appropriati e di un'alimentazione idonea, e ristabilire la condizione di normalità, l'equilibrio tra principio caldo e freddo, umido e secco[50].

Perciò Ippocrate è anche fondamentalmente convinto che il medico debba sempre rivolgere lo sguardo al « tutto ». E non solo deve tener d'occhio nel corso della terapia il corpo intero del paziente, anzi quell'organismo complesso che risulta dall'unione del corpo e dell'anima, ma non può nemmeno isolare l'uomo dal suo ambiente, perchè la *physis* dell'uomo è conoscibile e intelligibile soltanto in rapporto con la natura complessiva del tutto. È proprio una medesima *physis* quella che agisce in noi e fuori di noi; è uno solo l'elemento che suscita la vita nell'uomo e in tutto il mondo: l'aria. L'aria, sotto forma di soffio caldo, di *pneuma*, determina le nostre condizioni fisiche e, a seconda delle proprie caratteristiche, può modificarle. Causa delle malattie è ciò che l'uomo riceve dall'ambiente e ciò che gli cede. Perciò il medico deve conoscere questo ambiente, o per meglio dire questo tutto che è la *physis*, con la stessa precisione con cui conosce il corpo umano. Deve quindi avere una cultura edificata su una base scientifica generale. È questa l'esigenza prospettata da Ippocrate e consiste in ciò quella sua attitudine scientifica cui Platone concesse un esplicito riconoscimento[51].

---

50 Ippocrate, *Morb. sacr.* 18.

51 Platone *Phaedr.* 269d - 270. Cfr. M. POHLENZ, *Hippokrates*, p. 74; W. JAEGER, *Paideia*, II, pp. 32, 38 [trad. it., III, pp. 36, 45]. Per l'intelligenza del passo platonico occorre tener presenti gli

Lo studio della natura appare dunque indispensabile ad Ippocrate per qualsiasi medico pratico. Quanto a lui, aveva una mentalità prettamente scientifica, che non si lasciò rinserrare entro i limiti della pratica. Una volta che gli si fosse presentato un problema, egli vi si applicava mosso da un interesse squisitamente teoretico. Al pari di Erodoto, intraprese un grande viaggio di ricerca in oriente, e il suo frutto fu un'opera in cui analizzava l'influenza dell'ambiente, del clima e del paesaggio sulle caratteristiche fisiche e psichiche dei popoli e poneva le basi dell'etnologia intesa come scienza. Qui noi non abbiamo più sott'occhio il singolo paziente e la sua infermità, ma con tanto maggior penetrazione cogliamo ciò che intendeva Ippocrate quando voleva inserita la *physis* dell'uomo nel grande contesto del cosmo. E inoltre comprendiamo come Platone potesse chiarire la differenza tra la scienza e la pratica professionale operante solo in base all'esperienza proprio con l'esempio della medicina, la quale non fa un passo innanzi senza essersi procurata delle basi adeguate e trae la legittimazione del suo operare dal fatto di aver esaurientemente indagato sia la *physis* dell'uomo che quella dei mezzi che impiega[52].

« Il punto di partenza dell'arte medica è la natura del corpo », proclama, nello spirito di Ippocrate, una delle opere di medicina a noi pervenute[53]. Lo studio dell'anatomia deve dunque costituire la premessa della preparazione del medico. Ippocrate stesso fa occasionalmente riferimento alla dissezione di cadaveri di animali.

---

scritti di Ippocrate sul morbo sacro e sull'ambiente; diversamente giudica ora W. Franz, « Philologus » XCVI (1944), p. 193.

[52] Platone, *Gorg.* 465a, 501a. Cfr. M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 136; W. Jaeger, *Paideia*, II, p. 32 [trad. it., III, p. 36 s.].

[53] Pseudo-Ippocrate, *Loc. hom.* 2.

Ma per ottenere un quadro dei processi fisiologici egli fece ricorso ad un altro metodo. Qui dovevano soccorrere le analogie riscontrate nella vita degli animali, e si aggiungevano le illazioni tratte dai sintomi esterni osservati nell'uomo stesso e riferite ai processi interni. Ma su ciò torneremo con maggiori particolari più avanti. Dove l'esperienza non si offriva da sola, fu integrata in caso di necessità, già allora, con esperimenti semplicissimi[54].

Per ciò che riguarda le singole malattie la tradizionale osservazione dei pazienti fu continuata con la medesima coscienziosità e acutezza. Ne fanno testimonianza i *Libri delle epidemie*, cioè i giornali clinici che Ippocrate fece redigere durante la sua permanenza nelle diverse località (questo, e non altro, significa la parola ἐπιδημίαι). Essi fornivano una massa di dati sperimentali all'elaborazione del *logos*, il quale alla fine, da una serie di casi simili, si proponeva di ottenere un quadro clinico complessivo, valido per la diagnosi. Anche qui il momento decisivo consisteva nel porsi il problema della causa e dell'origine della malattia; infatti dalla risposta a tale domanda dipendeva la possibilità di combattere il male. La strada della terapia era indicata, ancora una volta, dalla natura. Giacché la natura non era solo la forza da cui scaturisce ogni vita, ma anche la norma che la regge. Lo stato conforme a natura era considerato equivalente allo stato normale, in cui e il corpo e i suoi organi sono sani e funzionano regolarmente. E allo stesso modo che il chirurgo, come dice il proemio del libro *Sulle fratture ossee*, ha il compito di riportare le membra alla loro « posizione normale, giu-

---

[54] Cfr. H. DILLER, « Hermes » LXVII (1932), p. 14 ss.; O. REGENBOGEN, *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik*, I, 1930, p. 131 ss.

sta », così anche per le malattie interne si tratta di ristabilire l'equilibrio normale degli umori e delle disposizioni, sconvolto dalla malattia. Ciò si ottiene « somministrando al corpo ciò che è massimamente nemico della malattia »[55]. Il principio allopatico, secondo cui si deve curare il contrario col contrario, è per Ippocrate il vero metodo di cura naturale. Il miglior medico è la natura stessa, e il medico umano un servo e un discepolo di lei.

Aspre polemiche si scatenarono allora tra gli empirici puri e i medici d'orientamento speculativo, che, partendo da una qualsivoglia teoria filosofica generale, intendevano spiegare l'organismo umano e trattarlo in conformità anche sul piano pratico. Per il realismo di Ippocrate una posizione intermedia si offriva spontaneamente. Per lui l'osservazione empirica dei casi clinici costituiva il punto di partenza ovvio; ma significa misconoscerlo in modo grave arrivare a dire, come si è fatto, che « la scuola ippocratica ha un atteggiamento dichiaratamente antifilosofico »[56]. Ippocrate sapeva bene che il *logos* investigante, nella valutazione del materiale empirico, non può rinunciare a presupposti e ipotesi sue proprie, quando voglia procedere oltre e attingere una conoscenza di valore universale; e tutta la sua concezione dell'arte medica si fondò sulla dottrina filosofica di Diogene di Apollonia, secondo la quale il *pneuma*, l'aria inspirata, è l'elemento vitale dalla cui regolare circolazione dipende sia la sanità fisica che il pensiero. Ma Ippocrate si sentì autorizzato ad aderire alla teoria di Diogene solo perché la trovò costantemente confermata dall'esperienza e dall'osservazione della natura.

---

[55] Ippocrate, *Morb. sacr.* 18. Cfr. *Epid.* VI 5, 1; I 11.

[56] Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, II, p. 13 [trad. it., III, p. 6]; qui l'esposizione dello Jaeger viene ad essere sorpassata dal mio volume su Ippocrate, pubblicato precedentemente ma non utilizzato.

Questa unione della raccolta del materiale empirico con l'elaborazione da parte del pensiero individuale era qualcosa di già presente nell'essenza del *logos* ellenico, e fu ciò che Ippocrate seppe realizzare nella sua ricerca, non stancandosi mai di verificare le sue idee generali intorno alla natura dell'uomo, sorte da un fondamento filosofico, sui dati dell'esperienza.

Questo spirito Ippocrate lo trasmise ai suoi numerosi discepoli, e li riempì al tempo stesso di un'elevata etica professionale, di cui ancor oggi presta un'eloquente testimonianza il giuramento che prende nome da lui, anche se, in verità, era probabilmente già in uso prima di lui nelle scuole di medicina. Con questo giuramento il discepolo si obbliga tra l'altro ad onorare il maestro al pari del proprio padre carnale; ma ciò non significa esattamente che egli debba giurare sulle sue parole. Nulla era più remoto dalla mentalità di Ippocrate che vincolare i suoi scolari ad un dogma, che non poteva se non arrestare l'ulteriore sviluppo della scienza. Che questa avesse come presupposti l'autonomia della persona individuale e la piena libertà dell'indagine era per lui, da buon Greco, un fatto intuitivo. La sua scuola fu caratterizzata da una vita spirituale eccezionalmente intensa, e già nel suo immediato contorno affiorarono profonde divergenze d'opinione. Il suo stesso genero Polibo batté strade nuove e, con la dottrina dei quattro umori fondamentali – sangue, flegma, bile chiara e bile nera – diede alla patologia umorale la forma nella quale sarebbe sopravvissuta attraverso i secoli e avrebbe portato alla teoria dei quattro temperamenti, risultanti dalla diversa mescolanza di questi umori.

La medicina greca, anche nel suo sviluppo successivo, onorò in Ippocrate il proprio fondatore, senza tuttavia cercare di ricollegarsi alle sue concezioni. Essa proseguì il lavoro di ricerca, facendo, dal punto di vista

e metodologico e pratico, grandi progressi di là da lui. Ma ciò le riuscì solo perché seguitava ad operare nel suo spirito. Non mancarono di manifestarsi tendenze regressive. Il popolo non si lasciò strappare la credenza nell'influsso dei démoni, e il metodo curativo fondato sulla magia seguitò ad essere praticato dai sacerdoti di Asclepio ad Epidauro e in altri luoghi. Anche all'interno del corpo professionale dei medici si sviluppò in età ellenistica un indirizzo che, giudicata infeconda l'indagine teorica delle cause, si pronunciò per la pura empiria. Ma anche in questo caso l'idea d'una *physis* che segue solo le sue leggi rimase il presupposto dell'arte medica e, nonostante tutte le riserve scettiche, si voleva penetrare con l'aiuto dell'esperienza il segreto della natura almeno nella misura necessaria per poter curare le malattie ristabilendo lo stato di normalità. Nel complesso lo studio del corpo umano e della natura restò il perno della formazione del medico, e la *physis* la grande maestra della terapia. Galeno, che nel secondo secolo d. C. viveva ancora nell'ambito di questa concezione, cercò di rimettersi in contatto immediato con Ippocrate. Solo verso il tramonto del mondo classico si preferì imparare dai libri invece che direttamente dalla natura. Il medioevo poi, in occidente, lasciò gravare un sonno di morte sulla medicina, e solo quando Paracelso, con piena consapevolezza, andò di nuovo a cercare la natura e si rifece al pensiero antico (« Fu mai così grande la medicina come quando viveva Ippocrate? »), scoccò l'ora della nascita della scienza medica moderna.

La medicina è, tra tutte le scienze della natura, quella più strettamente connessa con la vita pratica, eppure gli Elleni l'hanno innalzata al rango di vera scienza, perché anche qui ubbidivano a quell'impulso verso il sapere che mirava, al di là di ogni finalità pratica, alla conoscenza di per se stessa e voleva pervenire alla « ve-

rità ». La parola greca ἀλήθεια[57] indica, stando all'etimologia, il « non essere occulto », e già da Omero viene riferita in primo luogo alla testimonianza soggettiva che rende una circostanza in modo esatto, chiaro e scoperto, ma poi anche all'effettivo stato di fatto, che in quella testimonianza trova un'espressione nitida e schietta. Platone contrappone la ἀλήθεια dello scontro sul campo di battaglia con il duello simulato in piazza d'armi[58], e Tucidide la ἀλήθεια del fatto vero alla rappresentazione erronea[59]. Con ἀλήθεια non si indica dunque soltanto la veridicità d'una testimonianza, ma anche la realtà obiettiva, il « vero essere ». Non ci troviamo di fronte ad una indeterminatezza dell'espressione linguistica, ma ad un fatto radicato nella mentalità ellenica, che esige per ogni testimonianza un sostegno obiettivo e l'una e l'altro contempla insieme, raccolti in unità. Il *nous* è per i Greci non solo il pensare, ma anche il pensato, la *doxa* è l'opinione soggettiva che ci si forma d'una cosa, ma anche questa cosa stessa, in quanto si presenta al soggetto in quel determinato modo, gli « appare così ». Parmenide poté addirittura distinguere il mondo immaginario della *doxa*, quale ce lo mostrano i sensi, dalla ἀλήθεια, il vero essere, che il nostro pensiero esige e che identifica con il contenuto di tale pensiero. È fino a questa ἀλήθεια, al vero essere, che lo spirito ellenico vuol pervenire, non afferrandola semplicemente dal di fuori, ma penetrandola nel suo intimo.

Ciò vale tanto per il mondo della natura, cui si volse dapprima l'interesse dei pensatori ionici, quanto per il mondo dello spirito. Anche la scienza dello spi-

---

57 Cfr. W. LUTHER, *"Wahrheit" und "Lüge" im ältesten Griechentum*, Göttinger Diss., Leipzig 1935.

58 Platone, *Lach.* 183d.

59 Tucidide, VI 2, 2.

rito è una creazione degli Elleni: possiamo rendercene conto nel modo migliore considerando un campo, quello della storiografia.

Oswald Spengler credette di ravvisare una caratteristica del popolo greco nella mancanza di senso storico, ed ai Greci contrapponeva gli Egiziani, le cui cronache si spingono fino alle tenebre della preistoria. In effetti la data più antica della storia greca è l'anno 776 a. C., col quale s'apriva la lista degli olimpionici resa pubblica da Ippia, e le cronache cominciano ancora più tardi. Ma ciò dimostra semplicemente che i Greci non provavano interesse per la nuda elencazione e conservazione di dati incoerenti, ma solo per ciò che il *logos* faceva di un materiale raccolto in base a criteri soggettivi. Questo compito lo riconobbero dapprima in una determinata situazione storico-spirituale, ma lo affrontarono poi subito con tale coscienza del fine da raggiungere, da creare la storiografia scientifica, la quale è rimasta invece affatto ignota agli Egiziani e agli altri popoli dell'oriente.

Nell'Ellade la memoria del passato fu coltivata dapprima dalle schiatte nobili, che volevano ricollegare le loro prosapie agli eroi della guerra di Troia o addirittura agli dèi. Nella selva degli alberi genealogici che ne risultò portarono un certo ordine già i poemi genealogici di Esiodo e dei suoi continuatori, e intorno al 500 a. C. Ecateo sviluppò questi carmi in un'opera in prosa, in cui non solo razionalizzava radicalmente tutti gli elementi mitici e fantastici, ma costruiva anche uno scheletro cronologico per la storia leggendaria. Ma una storiografia degna di questo nome rimase ancora fuori del suo orizzonte intellettuale.

La storiografia è nata soltanto quando il popolo ellenico visse l'esperienza storica non solo dal di fuori, ma anche dal di dentro, quando il comune pericolo e la

comune vittoria cementarono l'unità nazionale, accesero dovunque la fiamma dell'entusiasmo popolare e, accolti nello spirito d'un pensatore, lo abilitarono alla visione e all'intelligenza della storia, destando in lui l'impulso a indagare e a narrare.

Erodoto – è di lui che parliamo – era originario della provincia di frontiera micrasiatica, dove è naturale che i Greci avvertissero in modo particolarmente vivo il contrasto che li opponeva ai barbari[60]. Era ancora fanciullo quando fu combattuta la vittoriosa battaglia di Salamina, ma questo avvenimento ebbe un'importanza decisiva per la sua vita. Egli partecipò alla lotta contro i Ligdamidi, che si mantennero al potere nella sua patria ancora per un certo tempo come vassalli della Persia, non meno attivamente dello zio Paniassi, che in questa lotta perse la vita. Poi, come tanti Greci, si sentì attratto lontano dai ristretti confini della patria: intraprese lunghi viaggi di ricerca in Egitto, nell'Asia Anteriore ed anche nel Mar Nero. Con occhi limpidi ed un'insaziabile fame di sapere osservò e annotò quanto l'interessava, e cioè praticamente tutto quello che vedeva in terra straniera. Ma in un punto soprattutto Erodoto si differenziò dai suoi predecessori: egli, nella sua ἱστορίη, nella sua « ricerca », non volle conoscere solo i paesi e le genti attuali, ma volle guadagnare anche una rappresentazione del passato, e ciò che a mano a mano accertava sullo sviluppo e sulla storia dei vari popoli era ordinato da parte del suo senso storico da un punto di vista più elevato e veniva organizzandosi in un quadro d'insieme. Egli voleva raggiungere una rappresentazione del processo attraverso cui poco alla volta tutta l'Asia, oltre l'E-

---

[60] Cfr. M. POHLENZ, *Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes*, Leipzig 1937; v. in particolare p. 215 ss. sulla posizione di Tucidide rispetto a Erodoto.

gitto, era caduta sotto l'egemonia persiana, divenendo un impero universale che alla fine aveva messo le mani anche sull'Europa e intrapreso l'assalto della Grecia. Fin dall'inizio i Greci, e lo dimostra nel modo più impressionante Eschilo, avevano concepito la spedizione di Serse come una lotta tra Asia ed Europa, e indubbiamente Erodoto già durante i suoi viaggi raccolse dei materiali che utilizzò più tardi nella sua opera. Egli non fu mai puro geografo o etnografo, ma ebbe fin dal principio degli interessi storici. E poiché, quando compì i suoi viaggi, aveva già oltrepassato di parecchio la trentina, avrà certamente avuto un programma letterario ben preciso. In che misura poi vagheggiasse già allora l'idea di fare della lotta combattuta dal popolo greco in nome della libertà il tema dell'opera che avrebbe riempito la sua vita, questo è un altro problema. Comunque è psicologicamente inconcepibile che, come si è preteso in età moderna, questa grandiosa idea sia sorta in lui quasi inconsciamente e che egli sia divenuto il fondatore della storiografia mentre attendeva ad altri lavori, per un mero caso. È vero invece che la sua esposizione del tremendo duello seguì esattamente la linea segnata da quella fusione tra sentimento nazionale e spirito scientifico che è il tratto fondamentale della sua natura.

Il piano dell'opera deve aver acquistato nettezza di contorni al più tardi quando Erodoto, di ritorno dai suoi viaggi, soggiornò per un certo numero di anni ad Atene, proprio nel periodo in cui Pericle perseguiva una politica panellenica, rispondente alle più profonde esigenze spirituali del nostro storico. Così egli andò anche nella colonia di Turii, che, fondata nel 444, secondo le direttive del grande statista doveva essere composta da Greci di tutte le stirpi e costituire così un simbolo del suo programma politico. Ma Erodoto, come aveva abbandonato la città natale di Alicarnasso, non trovò una patria nem-

meno in Turii. La singola *polis* non riusciva a legarlo a sé. In verità egli conobbe una patria sola, cui però apparteneva con tutta la sua intelligenza e con tutti i suoi sensi: l'Ellade.

« Ciò non noi compimmo, ma gli dèi e gli eroi », fa dire Erodoto a Temistocle dopo la battaglia di Salamina[61]. Ma questo riconoscimento e la gratitudine verso la divinità non indebolirono negli Elleni l'orgoglio per le proprie gesta e la consapevolezza di avere piegato, combattendo da uomini liberi e gettando nella lotta tutte le loro energie, la tremenda superiorità materiale dell'Asia intera. Fu un eroismo che poteva tranquillamente confrontarsi con quello di coloro che avevano combattuto sotto Troia, ed anzi lo superava, perché questa volta non era stata la partita di pochi campioni, ma di tutto un popolo. Nessuno era pervaso da questa convinzione più profondamente di Erodoto; il suo cuore ne traboccava al punto che in lui maturò l'audace decisione di entrare in lizza con Omero e di bandire, prendendolo a modello, la gloria degli eroi delle guerra persiane. Ma a questo proposito egli si rendeva ben conto che le imprese del recentissimo passato non richiedevano né sopportavano un'ornamentazione aggiunta dal di fuori dalla fantasia poetica, e che la forma ad esse meglio adeguata era un'esposizione in prosa dei semplici fatti: questi avrebbero parlato da soli una lingua più convincente che qualsiasi artificio poetico. Ed anche le doti e le inclinazioni personali lo spingevano all'indagine scientifica dei fatti, non alla libera creazione poetica. Tuttavia, in questa esposizione, egli non scorse il proprio effettivo compito nel dare un resoconto del corso esteriore degli avvenimenti, ma nel chiarirne, come aveva fatto Eschilo, il profondo significato religioso e in pari

[61] Erodoto, VIII 109.

tempo nel porre in piena luce le forze umane che avevano condotto alla vittoria il suo popolo.

Erodoto non disponeva di un modello per la sua opera storica, né esisteva ancora un concetto della « storia », almeno nel suo significato moderno. Lo si avverte nel modo più immediato nei primi quattro libri dell'opera, in cui Erodoto sviluppa davanti ai lettori la sua ricerca, la sua ἱστορίη sulle terre dell'oriente. Con questa ricerca egli va molto al di là di quel che noi intendiamo per « storia ». Ma qui non possiamo trascurare una considerazione: già Eschilo aveva aperto i *Persiani* sussurrando all'orecchio del suo pubblico una serie di risonanti nomi stranieri, per dare un'idea della terribile armata di Serse. Anche Erodoto persegue uno scopo simile, e per quanto vivo sia l'interesse che i suoi lettori e lui stesso portano ai particolari dell'esposizione, essi nel loro complesso tendono ad un fine più alto: il lettore, per questa via, deve raggiungere una rappresentazione plastica della grandezza dell'impero persiano e delle inesauribili riserve di energie di cui disponeva quando si apprestò ad attaccare la piccola, povera Ellade. È questa l'impressione che ancora oggi riceve il lettore che assecondi senza pregiudizi il disegno di Erodoto. Questi libri costituiscono soltanto la base e la preparazione del vero tema dell'opera, eppure sono necessari per apprezzare pienamente le gesta dei Greci nel corso della lotta di liberazione. Anch'essi non sono solo soggettiva ἱστορίη, ma assurgono alla piena dignità della « storia ».

Il senso storico di Erodoto è dimostrato anche dal modo in cui egli apre la sua opera, ponendosi, secondo una tendenza che è innata nei Greci, il problema della causa dell'avvenimento. Egli ravvisa la causa ultima della guerra nell'antica antitesi tra Asia ed Europa, tra Elleni e barbari, e nell'immoderata e irrazionale avidità

di conquista degli orientali. Dopo la prima guerra mondiale Hermann Stegemann scriveva nella sua *Weltwende* questa frase ammonitrice: « Non possiamo affrontare ciò che deciderà il futuro senza prendere coscienza di questa contesa tra Asia ed Europa che riempie i millenni; e l'Asia fin dal principio vi è intervenuta in atteggiamento di conquistatrice ». Erodoto è stato il primo che abbia concepito con chiarezza questo pensiero, dando così alla sua opera, dal punto di vista dello spazio e del tempo, uno sfondo di vastità universale.

È da considerare come un eccezionale favore del destino il fatto che le grandiose gesta del popolo greco abbiano subito trovato un araldo che, grazie alla fusione di un appassionato sentimento nazionale con uno spiccato senso storico, aveva un'effettiva vocazione per trasmetterle alla posterità. Comunque, se vogliamo correttamente giudicare la produzione scientifica di Erodoto, non ci è lecito applicare criteri moderni, né dimenticare mai che, scrivendo quest'opera, egli entrò in una regione inesplorata e dovette crearsi da sé, nell'indagine come nell'esposizione, un metodo rispondente. Ciò che importa non è l'esecuzione dei particolari, ma il suo atteggiamento fondamentale.

Erodoto compì lontani viaggi perché voleva vedere con i propri occhi le cose su cui avrebbe steso la sua relazione e non si fidava di ciò che udiva da altri. Ma visitò anche i campi di battaglia situati in patria, per poter descrivere i combattimenti sulla base della propria *autopsia*. Erodoto fu il primo a procurarsi i registri autentici dell'amministrazione militare e civile dei Persiani, a consultare altri documenti, anzi, possiamo dirlo, a riconoscere il valore dei monumenti e delle iscrizioni in rapporto all'indagine storica; dappertutto cercò d'interrogare testimoni informati e fededegni, raccolse sistematicamente notizie dai diversi campi, non rinunciò af-

fatto alla critica della tradizione. Se in parecchi casi difficili prospetta le differenti versioni senza prendere posizione, in ciò è da riconoscere un segno della coscienziosità e della responsabilità del ricercatore. Certo egli non possedette in misura soddisfacente la capacità di intendere gli avvenimenti militari e politici, ma in compenso diede un tanto maggior rilievo alle energie interiori che portarono gli Elleni alla vittoria contro forze soverchianti. Erodoto tentò pure di dare per la prima volta una cronologia dell'età storica con l'ausilio delle liste dei re persiani. Di errori gliene sfuggirono in buon numero; inoltre quest'uomo dal temperamento vivace, che si trovò immerso nella storia del suo tempo, provò inclinazioni ed avversioni personali. Pure queste non l'indussero mai a falsificare scientemente i fatti. Pur essendo un ateniese d'adozione, nella sua opera rese sempre giustizia agli Spartani e perfino ai nemici di Atene. Come per gli scienziati anche per Erodoto l'unica guida ideale era la verità.

Lo stimolo alla stesura dell'opera non fu dato ad Erodoto dallo spirito freddamente razionale dello scienziato disimpegnato, ma dall'orgoglio nazionale e dall'entusiasmo per l'eroismo della sua gente. Sono questi gli elementi che conferiscono calore e passione alla sua opera e che hanno assicurato in eterno la sua efficacia. Ma neppure essi trascinarono mai l'autore a idealizzazioni falsificatrici o ad un cosciente allontanamento dalla verità. Certo, nel dare una veste artistica alla narrazione, egli ha spesso ceduto al gusto per il favoleggiare e, sentendosi il continuatore dell'*epos*, si è concesso libertà molto più ampie di quanto non comporti la nostra concezione del rigore storiografico. Ma proprio in ciò risiede l'attrattiva che ancor oggi la sua opera esercita sui lettori. E la libertà che si prende è strettamente connessa con la sua idea del compito supremo dello sto-

rico, con lo sforzo di non presentare solo un'esposizione esteriore dei fatti, ma di svelare il senso più profondo del grande avvenimento che narra. Come Eschilo, e non senza una suggestione da parte sua, Erodoto trova questo senso in ciò: che il desiderio di libertà dei Greci, un popolo minuscolo ma capace di impiegare tutte le sue energie per difendere i propri beni più alti, doveva vincere le masse raccogliticce del despota asiatico, perché, nell'ordine di giustizia voluto da Zeus, era inammissibile che la *hybris* oltrepassante i confini dell'umanità trionfasse e lo spirito soggiacesse alla forza bruta.

Erodoto merita ancora oggi di portare il titolo di onore di « padre della storia » che già l'antichità gli volle attribuire.

Tucidide riscontrò i difetti inerenti all'indagine e all'esposizione di Erodoto, ma riconobbe in lui nel tempo stesso il suo vero predecessore, e diede all'opera incompleta di Erodoto quella concreta conclusione di cui aveva notato la mancanza. Proprio misurandosi con Erodoto egli riuscì a penetrare meglio l'essenza della storiografia e quindi a chiarire a se stesso la sua missione.

Tucidide era il figlio di un'epoca nuova, in cui il *logos* era divenuto pienamente consapevole della sua forza e della sua autonomia. Dalla propria origine e dalle proprie inclinazioni egli era chiamato a partecipare attivamente, ed in una posizione di primo piano, alla grande contesa che avrebbe deciso del destino della sua patria, e trovava perfettamente naturale di dover porre al servizio di questa tutte le proprie capacità. D'altra parte le sue doti personali gli consentirono, fin dall'inizio della guerra, di afferrarne il significato e gli ispirarono la decisione di vivere anche sul piano teoretico quella grande esperienza, facendone l'oggetto della sua opera di storico. Mentre Erodoto aveva celebrato l'umano eroismo, per Tucidide furono pregiudi-

zialmente al centro della ricerca gli accadimenti nella loro concretezza. Egli si propose realmente di scrivere della « storia ».

Come militare e come statista egli si accostò alla sua opera con una preparazione interiore affatto diversa da quella di Erodoto. Ma anche da un altro punto di vista. Erodoto era sollecitato dalla sua sensibilità panellenica, dall'orgoglio per le gesta del suo popolo; Tucidide scrisse da cittadino della *polis* di Atene, che doveva combattere con un'altra *polis* una lotta per l'egemonia nell'Ellade, o meglio per la sua stessa esistenza. Di fronte all'ampiezza dell'opera di Erodoto, che abbracciava il mondo intero, la storia d'una guerra intestina tra Greci significò in certo senso un restringimento, tanto più sensibile in quanto Tucidide, concentrando la materia in un modo affatto ignoto al suo predecessore, si attiene rigidamente al tema propostosi. Mentre Erodoto sviluppava a suo agio tutto ciò che aveva appurato sui paesi asiatici, Tucidide escluse con ferrea consequenziarietà quanto, pur avendo forse un interesse soggettivo tanto per lui quanto per i suoi lettori, non era essenziale in rapporto al tema. Egli soppresse un'enorme quantità di materiale raccolto. Prima di ogni altra cosa ebbe chiara la nozione di ciò che è storicamente importante e tralasciò tutto quello che non vi rientrasse, comprese parecchie cose che noi avremmo ascoltato volentieri. Non spende una parola, ad esempio, per il dramma attico o per il Partenone. Egli vuole trattare esclusivamente della lotta decisiva tra le due πόλεις: scrive una « storia politica ».

Mentre Erodoto batté strade nuove con la freschezza ingenua del precorritore e difficilmente ebbe piena coscienza dell'audacia della sua impresa allorché seguì l'impulso del suo cuore e delle sue inclinazioni, Tucidide è ormai lo spirito riflessivo che conosce la diffi-

coltà del piano propostosi e perciò avverte l'esigenza di chiarire a se stesso l'essenza e il compito della storiografia e i metodi da impiegare. Anch'egli ebbe una meta fissata fin da principio: il preciso accertamento della verità e la spiegazione del senso degli avvenimenti esteriori attraverso l'intelligenza delle cause e delle forze in essi attive. Gli spunti di metodo scientico, che Erodoto aveva impiegato d'istinto, divennero in Tucidide consapevole programma. Se Ecateo, con quel suo autoritario « Io scrivo come mi sembra vero », aveva messo il proprio personale giudizio al disopra della tradizione e dei « molti discorsi degli Elleni »; se da parte sua Erodoto, nei casi dubbi, aveva giustapposto le diverse notizie senza prendere posizione ed aveva riassunto il suo punto di vista in queste parole: « Io devo riferire ciò che si racconta, ma non devo credere a tutto »[62]; Tucidide compì la sintesi, reclamando per un verso il diritto e il dovere dello storico d'esprimere la propria opinione, e superando per l'altro verso il soggettivismo con la fedeltà ad un metodo rigoroso. Egli procedette ad una sistematica raccolta di materiali, compulsò gli archivi, si procurò i documenti relativi alle assemblee popolari e ai trattati segreti, fece studi di topografia, ascoltò testimoni oculari, sfruttò le sue molteplici relazioni con uomini importanti per raccogliere informazioni presso entrambe le parti in conflitto, cercò di eliminare le fonti d'errore come le manchevolezze della memoria o la partigianeria: infine, sulla base della sua conoscenza delle cose e delle persone, costruì il proprio giudizio.

Tuttavia Tucidide era anche cosciente del fatto che la formazione di un giudizio personale è soggettivamente condizionata. Già Erodoto aveva espresso l'istintiva

[62] [Erodoto, VII 152. – *N. d. T.*].

sensazione che lo storico degno di questo nome deve innanzitutto possedere l'amore del vero e l'imparzialità, e si era onestamente sforzato di rendere giustizia, malgrado il suo attaccamento ad Atene, anche ai rivali e agli avversari di questa. Quanto a Tucidide, si trovò proprio nel centro delle lotte che si proponeva di trattare, ed apparteneva ad una delle due potenze belligeranti. Dunque, ed egli lo avvertiva chiaramente, il pericolo di considerare ogni cosa con gli occhi di un Ateniese era grande. Poi, per vero, lo investì quel colpo del destino per cui la sua patria lo respinse lontano da sé ed egli dovette scrivere la sua opera in esilio. Adesso, con tanto maggior violenza, minacciava di offuscare il suo sguardo lo stato d'animo proprio dell'esule. Con quale cosciente forza di volontà Tucidide soffocò in germe ogni impulso di tal fatta e costrinse se stesso a scrivere *sine ira et studio*, lo dimostra in maniera veramente magnanima la relazione che egli diede delle proprie personali esperienze (IV 104 ss.).

Tucidide aveva nel 424 a. C., insieme a Eucle, il comando nel teatro d'operazioni sulla costa tracica, quando il geniale generale spartano Brasida scelse come obiettivo del suo attacco questa che era la zona più vulnerabile dell'impero ateniese, e con un audace colpo di mano conquistò l'importante centro di Anfipoli. Non c'è dubbio che la responsabilità della perdita cadesse per la maggior parte su Eucle, che aveva il comando proprio ad Anfipoli, mentre Tucidide svernava con le sue navi nel porto, meglio riparato, della vicina Taso. Tuttavia il popolo ateniese, che in tali casi aveva sempre bisogno d'un capro espiatorio, pronunciò sentenza di morte « per alto tradimento » anche contro Tucidide, il quale vi si sottrasse rimanendo fuori della sfera d'influenza di Atene. Nella sua relazione però Tucidide adduce esclusivamente i nudi fatti, senza aggiungere una

parola per giustificare se stesso o per scaricare la colpa sul generale suo collega. Ed in tutta l'opera mai il torto patito lo spinge a un'ingiusta valutazione di Atene o della democrazia ateniese. Anche in ogni altra occasione egli si è sforzato di raggiungere la più rigorosa obiettività. L'obiettività era connaturata all'anima greca: in essa Tucidide ravvisò il più alto dovere dello storico e l'osservò esemplarmente nella sua opera.

Il primo compito che si pone allo storico è il sicuro e imparziale accertamento del corso esteriore degli avvenimenti. Ma solo a questo punto comincia per Tucidide il suo più proprio e più difficile ufficio: la profonda intelligenza del divenire, il discoprimento dei motivi e delle forze che lo hanno determinato. Egli perseguì la ricerca della causa della guerra, con cui aprì pure lui la sua opera, fin nelle profondità dell'anima umana. I pettegolezzi sui motivi personali che avrebbero spinto Pericle alla guerra, per Tucidide si trovavano a priori al di sotto del piano della considerazione storica. Giacché, per quanto egli sapesse apprezzare il significato della personalità umana nella storia ed in particolare l'attività di statista di Pericle, risultava tuttavia inoppugnabile alla sua riflessione il fatto che questa guerra non era l'opera di singoli uomini, ma il prodotto d'una necessità storica. Anche le vertenze immediatamente anteriori allo scoppio della guerra assunsero ai suoi occhi la fisionomia di meri pretesti, che erano serviti a far esplodere un conflitto da lungo tempo latente. Che il dualismo tra le due grandi potenze elleniche nascondesse in sé il pericolo d'uno scontro armato, era da tempo un segreto di Pulcinella. Anche che Sparta seguisse con diffidenza e preoccupazione il rapido sviluppo d'Atene e cercasse d'impedirlo, l'aveva più volte rilevato Erodoto; né Erodoto era certo il solo a pensarla così. Ma Tucidide si rese conto per primo che, cionondimeno, la

coesistenza pacifica della potenza terrestre e della potenza marittima sarebbe stata di per sé possibile, e che la causa ultima della guerra risiedeva soltanto nel carattere della nazione ateniese, attiva, mobile, instancabile nello spingersi avanti, disposta ad ogni sacrificio per difendere i propri ideali, sì da provocare necessariamente una politica imperialistica, da creare superfici di attrito con le città vicine, destando in loro la paura d'essere sottomesse, e da trascinare infine gli Spartani, inclini per natura alla lentezza, alla conservazione e alla quiete, a combattere in difesa della loro minacciata posizione di potenza.

Ma altrettanta importanza rivestiva per Tucidide un altro quesito: perché mai la guerra aveva preso quel dato corso e si era conclusa con la disfatta di Atene? Anche qui egli non s'appagò d'una spiegazione che includesse solo avvenimenti esteriori e fatti casuali, sebbene non fosse certo incline a sottovalutare la tremenda emorragia subita da Atene a causa della peste; anche qui egli preferì individuare la causa remota in processi spirituali, in una trasformazione della psiche del popolo ateniese.

Per Tucidide il figlio più genuino dello spirito intraprendente degli Ateniesi fu Alcibiade, e lo storico avvertì profondamente la tragicità inerente al fatto che il popolo si lasciò trascinare da questa personalità affascinante a compiere la spedizione siciliana, e poi si scrollò di dosso l'uomo che era stato l'anima dell'impresa e lo sospinse nel campo nemico perché aveva la sensazione che la sua natura ambiziosa, in caso di successo, avrebbe fatto saltare i baluardi della democrazia. Ma Alcibiade, per Tucidide, era anche l'antitesi di Pericle, era il rappresentante dello spirito nuovo, con un atteggiamento affatto diverso nei confronti dello stato. Fu Alcibiade che, una volta bandito, reclamò per la sua persona

il diritto di ottenere con qualsiasi mezzo il rientro ad Atene e quindi suggerì agli Spartani i mezzi più idonei per colpire a morte la potenza ateniese. Il significato che ebbe la sua personalità nell'andamento della guerra sarebbe risultato certamente in modo ancor più efficace se fosse stato concesso a Tucidide di condurre a termine la sua opera. Ma più importante del ruolo del singolo è tuttavia l'evoluzione interiore dello spirito del popolo, quale si manifesta con la massima evidenza appunto nella figura di Alcibiade. La causa ultima della sconfitta ateniese non risiede per Tucidide in una inesatta valutazione dei rapporti di forza da parte di Pericle e nemmeno nei singoli errori e nelle manchevolezze della democrazia o nella superiorità militare di Sparta, ma bensì nella decomposizione del senso dello stato proprio dell'antica Atene ad opera dell'egoismo e dello spirito di parte (v. sopra, p. 218). « Dopo la catastrofe di Siracusa – dice nell'elogio di Pericle – essi tennero testa ancora per dieci anni agli Spartani e a tutti i loro alleati, e non si diedero per vinti prima di essere caduti l'uno sull'altro a causa delle discordie intestine ed essere giunti così alla disfatta »[63]. La prova più valida della penetrazione storica di Tucidide consiste forse nel fatto che egli abbia visto così limpidamente e colto nel suo significato storico la trasformazione che subì durante la sua età l'atteggiamento spirituale del popolo ateniese, la conquista dell'indipendenza da parte del singolo nei confronti della collettività, al servizio della quale, ancora nell'epoca periclea, i cittadini mettevano senza discutere tutte le loro energie.

Tucidide vuole sempre penetrare, di là dall'esteriorità dei fatti, fino alle forze che li determinano dal di dentro e ne costituiscono la causa. Nella sua esposizione

[63] [Parafrasi di Tucidide, II 65, 12. – *N. d. T.*].

si è servito, per raggiungere tale scopo, di un mezzo peculiare: i discorsi[64]. La sua esperienza politica gli suggeriva che le trattative diplomatiche e gli interventi davanti all'assemblea popolare erano per lo meno tanto decisivi, nell'economia della guerra, quanto la maggior parte delle battaglie. Così egli aveva stabilito fin da principio di riferire nella sua opera i discorsi più importanti, naturalmente non nel testo originale, ma, secondo la sua dichiarazione programmatica nel proemio, « come mi sembrava che ciascuno avrebbe dovuto dire nelle varie occasioni, attenendomi il più possibile alla sostanza dei discorsi veramente pronunciati »[65]. Poco alla volta, tuttavia, Tucidide modificò il suo metodo e concesse più largo margine alle proprie idee. Se tutta una serie dei discorsi che Tucidide ha introdotto nelle sue *Storie* fa scorrere davanti ai nostri occhi come in un film lo sviluppo della democrazia ateniese, è chiaro che in essi trova espressione l'arte consumata dello storiografo. Egli affida per esempio il compito di esporre l'intima necessità che aveva portato Atene a trasformare l'incoerente lega marittima in un impero saldamente organizzato, a un gruppo di ambasciatori ateniesi, « presente per caso »[66], davanti all'assemblea spartana, la quale era chiamata a decidere sulla guerra e in quella sede non era certo né propensa né incline ad ascoltare siffatte giustificazioni da parte dell'avversario. E quando poi, nella stessa circostanza, è messa in bocca agli ambasciatori corinzi la penetrante caratterizzazione dello spirito na-

---

[64] Sulla questione dei discorsi cfr. M. Pohlenz, *Thukydidesstudien*, « Nachr. Götting. Gesell. » ph.-hist. Kl. 1919, p. 95 ss.; « Gött. Gel. Anz. » 1926, p. 281; in senso contrario, da ultimo H. Patzer, *Das Problem der Geschichtschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage* (« Neue deutsche Forsch. » 129), Berlin 1937

[65] [Tucidide, I 22, 1. – *N. d. T.*].

[66] [Tucidide, I 72, 1. – *N. d. T.*].

zionale ateniese e spartano, nessuno può dubitare che Tucidide faccia esprimere agli oratori ciò che tutt'al più essi vagamente intuivano nel loro inconscio, mentre era in realtà una scoperta affatto personale dello storico, connessa alle sue capacità di approfondimento psicologico.

Perché Tucidide ha scelto questo metodo, e non ha invece semplicemente sviluppato i propri pensieri da sé, come fa lo storico moderno e come, all'occasione, aveva già fatto Erodoto? Il motivo va indubbiamente cercato nel fatto che Tucidide avvertì anche qui il pericolo del soggettivismo e quindi volle obiettivare, per così dire, le sue convinzioni personali e saggiarne la solidità facendo esporre agli stessi protagonisti della storia, nei loro discorsi, quelle in cui egli ravvisava le forze motrici del loro agire.

Il problema delle cause ultime e delle forze attive nella storia non è posto da Tucidide solo in funzione d'un unico evento e della guerra che ebbe luogo nella sua età; come Erodoto, anch'egli scorge il compito supremo dello storico nello spiegare il significato di tutto il divenire umano. Ma mentre il suo predecessore aveva trovato la ragione più profonda della vittoria del popolo greco nel fatto che l'ordine universale voluto dagli dèi non tollerava l'assoggettamento degli Elleni, destinati alla libertà, da parte del dispotismo asiatico, Tucidide non parla d'un governo della divinità. Il suo posto è preso per l'uomo moderno dalla *physis*, dalla natura, così come lo spirito attico la concepiva e aveva imparato a sfruttarla in rapporto alla problematica della vita umana[67]. La chiave per la comprensione di ogni accadimento umano è offerta dalla natura dell'uomo, che rimane e rimarrà sempre uguale a se stessa, per quanto possano mutare gli individui e i popoli, gli usi

[67] Tucidide, III 82, 2.

e le circostanze. Sono sempre i medesimi impulsi originari, che erompono incessantemente e travolgono ogni convenzione. È una costante della natura umana che lo stato di necessità creato dalla guerra scateni tutte le passioni e rovesci ogni morale; che l'individuo, quando spera di raggiungere un fine determinato, non si lasci sviare né dalla paura della pena né da alcun'altra minaccia[68]; e soprattutto che egli aspiri al proprio tornaconto e al potere e cerchi di affermarsi a spese del più debole. Giacché è legge di natura che il forte domini sul debole e faccia ampio uso di questo diritto, finché non gli piomba addosso uno più forte, cui soggiacerà[69]. Questa è infatti un'altra legge di natura: che, come nel divenire cosmico e nel regno vegetale, anche nella vita umana, in quella dei singoli e in quella degli stati, al crescere e al fiorire succeda l'appassire e il perire. « Tutto per natura è soggetto a tramontare »[70], fa dire Tucidide con melanconica preveggenza a Pericle (e vien da pensare al « Giorno verrà ... » di Ettore) nel suo ultimo discorso, redatto certamente dallo storico dopo la caduta di Atene. Così anche un grande evento singolo diviene pienamente intellegibile solo quando lo vediamo sullo sfondo della vita nel suo assieme, quando lo consideriamo come un momento della storia complessiva dell'umanità, un momento in cui agiscono le stesse forze che agirono in tutti i tempi, sebbene in una forma particolare, determinata da persone e circostanze uniche.

Noi non possiamo applicare i criteri ideali della morale umana alla realtà di questa vita più che al mondo degli dèi olimpii. La giustizia appartiene alla sfera della moralità umana ed ha quindi, come movente del-

[68] Tucidide, III 45, 7.

[69] Tucidide, V 105, 2; I 76, 3; IV 61, 5; cfr. Gorgia, *Hel.* 6.

[70] Tucidide, II 64, 3; cfr. Cicerone, *Tusc.* II 5; Seneca retore, *Contr.* I pr. 7; Luciano, I 70.

l'azione, un suo significato anche nella storia politica. Ma troppo spesso lo storico costaterà che, nella vita del singolo e ancor più in quella degli stati, gli impulsi morali si appalesano, di fronte all'egoismo e al desiderio di potere, come i più deboli. Ciò però egli farà senza emettere una sentenza in veste di censore dei costumi: il suo compito consiste esclusivamente nel presentare la vita e il divenire così come si sono svolti nella realtà, e nello scoprire le forze che in essi agiscono.

Siccome la natura umana resta sempre la stessa, la storia può essere fonte di ammaestramento per l'uomo. I fatti storici non si ripetono, ma chi studia il corso d'un evento, così come si produce una data volta, può dedurre da esso con quali impulsi e con quali forze dell'anima umana dovrà fare i conti anche in circostanze diverse. Qui sta per Tucidide l'utilità della storia, ed egli valuta sotto questo angolo visuale anche la propria opera. Questa non deve servire come quella d'Erodoto al semplice divertimento, nè celebrare soltanto le gesta del passato, ma essere, particolarmente per gli uomini di stato, un possesso giovevole per tutti i tempi[71]. Egli non ritiene dunque di esercitare un'attività scientifica « disinteressata ». Questo, del resto, è stato in ogni campo il tipico punto di vista ellenico. Secondo questo punto di vista, la scienza non tollera, da nessuna parte, tutela alcuna sullo studioso, ma a sua volta deve porsi, nel senso più alto del termine, al servizio della vita. Tale fu il pensiero anche di Platone e d'Aristotele.

Non diversamente dalle scienze naturali la storiografia scientifica greca è dominata dai due concetti di *logos* e di *physis*. Il *logos* raccoglie dapprima i singoli dati della tradizione, ma non li vaglia solo per mezzo della sua critica, sibbene li combina e li ordina in un

---

[71] Tucidide, I 22, 4.

contesto fornito di senso, che è il solo a determinare l'essenza della « storia ». La concezione d'assieme cui perviene così il singolo studioso non è una costruzione soggettiva, ma non fa che riprodurre uno stato di cose obiettivo. E come Eraclito ritrova la legge del proprio *logos* individuale in quella del *logos* che pervade il tutto, così anche lo storico in ultima analisi deduce la legittimazione del quadro d'assieme che delinea da un obiettivo ordine ontologico, che fa del mondo un *kosmos* fornito di senso. Per il sentimento religioso di Erodoto si tratta dell'ordine universale attuato secondo giustizia da Zeus; Tucidide, dietro la molteplicità dei singoli avvenimenti e dietro l'unicità degli eventi storici, scorge una forza che, nel divenire cosmico come nella vita umana, governa in eterno secondo leggi proprie e inviolabili ed è la sola a rendere possibile anche l'effettiva comprensione del singolo avvenimento. Questa forza è la *physis*.

Il concetto di *physis*, nel suo significato originario, è stato applicato da Aristotele anche alla vita dello spirito e riferito, a proposito del dramma, alla crescita organica che porta alla piena esplicazione dell'essenza. In questo senso potremmo dire che nell'opera di Tucidide la storiografia scientifica ha attinto la sua *physis*, un'altezza che, a giudizio di storici tra i più competenti, non è stata oltrepassata nemmeno nell'età moderna.

Dopo Tucidide, nell'antichità, e precisamente nel quarto secolo a. C., Eforo ampliò dal punto di vista del contenuto l'ambito della storia, tentando di abbracciare le vicende di tutti i popoli in un'opera universale. Quest'opera, tuttavia, non costituì una unità organica. L'obiettivo fu raggiunto per la prima volta, sia pure per un periodo circoscritto, da Polibio, il quale si propose di descrivere l'assoggettamento del mondo intero alla egemonia di Roma, e creò così una vera storia universale.

Il suo continuatore Posidonio arrivò a vedere la suprema consacrazione della storiografia in una trattazione generale, nella quale un unico pensatore, con il suo *logos* personale, ricalcasse per così dire il disegno universale sviluppato dallo spirito divino nel governare la storia umana[72].

Nel complesso, però, lo sviluppo della storiografia dopo Tucidide fu compromesso dal fatto che, a causa del culto tributato alla bella forma, l'esposizione divenne il fatto essenziale, il compito specifico dello storiografo. L'opera storica doveva essere un'opera d'arte, tale da esercitare la sua influenza per mezzo della tecnica retorica e più tardi, in concorrenza con la poesia, per mezzo della elaborazione di caratteri tragici e di scene drammatiche. Il più splendido rappresentante di questo indirizzo è uno scrittore romano, Tacito. E proprio Tacito può fornire la prova che in tal modo rimaneva sacrificato l'altro aspetto della storiografia, l'indagine dei fatti, degradata al rango di mera raccolta di materiali. La storiografia era divenuta un ramo della retorica. Così essa perdette il suo carattere di scienza.

Tra gli scrittori greci si era affermata per tempo l'usanza di accennare nell'introduzione dell'opera all'importanza del tema prescelto. Così Erodoto, nel proemio del suo racconto della spedizione di Serse, la proclama la più grande fra tutte le guerre. Tucidide era convinto che la guerra peloponnesiaca la superasse, e non solo per la maggiore durata. Egli però non si contentò di mettere in rilievo tale fatto mediante un confronto esteriore, ma volle spiegarne i motivi, e nel far ciò gli nacque tra le mani un'indagine scientifica, la « archeologia », in cui esponeva come solo gradualmente si fossero svilup-

---

[72] Da Posidonio dipendono Diodoro, I 1, 3 (cfr. K. REINHARDT, *Poseidonios*, p. 32) e Eusebio, *Syr. Theoph.* I 60.

pati nell'Ellade i mezzi poderosi messi in campo da entrambe le parti durante la guerra peloponnesiaca. Per dimostrare ciò egli dovette ricorrere ad un metodo diverso da quello applicato alla storia contemporanea. Infatti non si trovava più di fronte ad una massa di avvenimenti in rapporto ai quali avesse da accertare, mediante la critica della tradizione, il reale stato dei fatti e da valutare il loro significato nel quadro di un processo storico già noto nelle sue grandi linee; qui egli doveva raccogliere dati isolati e dispersi e trarre da indizi insignificanti delle conclusioni su una situazione generale e su un complesso di fatti di cui egli stesso per primo intuiva l'esistenza e si apprestava a delineare la fisionomia. Con l'ausilio di tale metodo Tucidide diede la dimostrazione che la guerra di Troia non aveva assolutamente avuto il significato attribuitole dall'ingenua fantasia popolare sotto l'impressione dell'*epos* omerico, che la nazione ellenica era pervenuta all'unità piuttosto tardi e che la talassocrazia greca, attualmente preponderante, si era sviluppata poco alla volta, grazie alla soppressione della pirateria ed ai progressi tecnici. Fu in sostanza il metodo proprio delle scienze naturali, consistente nell'inferire dagli indizi percepibili la natura dell'ignoto, quello che Tucidide utilizzò per i propri scopi, con tale successo da potere per la prima volta abbozzare a grandi tratti un quadro nitido e nel suo complesso ancor oggi valido della più remota storia greca per un'estensione di molti secoli, su cui il popolo aveva delle idee del tutto vaghe.

Già prima di lui Protagora aveva tentato di immaginare quali fossero state le condizioni primitive della umanità. Ma egli si era fondato su premesse aprioristiche, non su indagini storiche: in sostanza il suo procedimento non era diverso da quello del contemporaneo Empedocle, che nella sua cosmologia partiva dall'ipo-

tesi che la natura, nei primordi, avesse dovuto produrre tutte le creature possibili, di cui solo una parte si sarebbe dimostrata atta alla vita.

Dalla sua posizione di filosofo anche Democrito, al fine di raggiungere una migliore comprensione del presente, avvertì l'esigenza di indagare, a riscontro di esso, le origini della storia umana[73]. Ma con lui la ricerca prese un orientamento diverso. In quanto uomo di cultura e scienziato Democrito ritenne fondamentalmente sbagliata la romantica rappresentazione dell'opinione popolare, che, sotto l'influenza di Esiodo, sognava d'una antica età dell'oro e in conseguenza nello sviluppo dell'umanità non poteva vedere se non una caduta dallo stato ideale e un continuo corrompimento. Egli sentì dunque l'obbligo morale di dimostrare ai Greci che, tutto al contrario, l'umanità si era elevata con le sue forze da una condizione originaria semiferina sino all'attuale livello, ad una vita effettivamente degna dell'uomo. Con ciò s'imponeva a Democrito, più energicamente che a Protagora, l'idea di un progresso incessante, che egli peraltro non poté perseguire come Tucidide in veste di storiografo né documentare con dati storici. Per lui il fatto essenziale era che, con logica consequenziarietà, prima la spinta del bisogno e in seguito, soddisfatte le necessità più urgenti, il desiderio di abbellire la vita, avessero reso inventivo lo spirito dell'uomo e l'avessero spinto a progredire. In ogni caso Democrito arrivò, per questa via, a fare i primi passi verso una storia della civiltà su basi scientifiche. Trae origine dalla medesima spiritualità l'atteggiamento assunto dall'autore del libro *Sulla medicina antica*, che risale alla stessa epoca, là

---

[73] Cfr. WILH. MEYER, *Laudes inopiae*, Göttingen 1915; W. ÖXKULL-GYLLENBAND, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlin 1924.

dove cerca di dimostrare come, dalle osservazioni empiriche sulla salubrità o perniciosità degli alimenti, si sia gradualmente sviluppata un'arte medica che si vale di diete e di farmachi appropriati[74].

D'ora in avanti si fronteggeranno in Grecia queste due opposte concezioni intorno allo sviluppo dell'umanità: la materialistica di Democrito e l'esiodeo-romantica. Un'ingegnosa conciliazione fu tentata dal peripatetico Dicearco nell'opera intitolata *La vita dell'Ellade*. In veste di cultore d'una storia della civiltà su basi scientifiche, egli descriveva l'ascesa dell'umanità da una vita primitiva in cui l'alimentazione era fondata sulla semplice raccolta, attraverso le fasi dell'allevamento e dell'agricoltura, fino alle forme attuali di vita; ma in pari tempo trasfigurava la preistoria, facendone un'epoca in cui un'umanità priva di bisogni sarebbe vissuta nella semplicità, nell'innocenza e nella beatitudine[75]. Nell'età ellenistica Epicuro aderì decisamente alla tesi di Democrito, sebbene non condividesse la sua incondizionata ammirazione per la civiltà moderna e in particolare vedesse nel sorgere della religione un errore nefasto. Invece la Stoa fu incline a riconoscere un nocciolo di verità nel sogno dell'età dell'oro, in quanto nella preistoria il *logos* dell'uomo si sarebbe dispiegato in modo più puro e solo successivamente sarebbe stato poco alla volta turbato e corrotto. Ma per trovare una penetrante confutazione di Democrito dobbiamo aspettare Posidonio, il cui pensiero aveva un orientamento spiccatamente storico[76]. Egli riconobbe francamente i risultati raggiunti da Democrito sul piano scientifico e fu pronto a trarre da lui

---

[74] Pseudo-Ippocrate, *De prisca med.* 3.

[75] Dicearco, fr. 49 - 52.

[76] Cfr. K. Reinhardt, *Poseidonios*, p. 392 ss. e *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, « Orient und Antike » VI, Heidelberg 1928.

molti insegnamenti particolari; con tanto maggior accanimento combatté però la concezione materialistica di Democrito intorno all'evoluzione dell'umanità, e rilevò che la morsa del bisogno poteva dare dal di fuori l'avvio ai progressi della civiltà, ma la loro vera ragione doveva essere cercata dentro lo spirito dell'uomo.

Né Posidonio accettava l'idea che l'evoluzione dell'umanità si fosse svolta secondo una linea perfettamente ascendente; credette anzi di dover riscontrare spesso, sotto l'aspetto etico e religioso, fenomeni di decadenza e di degenerazione. Riconobbe invece di buon grado i progressi tecnici compiuti dall'umanità nel campo della costruzione delle abitazioni e di altre arti, e seguì la loro evoluzione con l'interesse che possiamo aspettarci da chi si dedicava alla storia universale con una preparazione filosofica e trovava in ogni particolare un mezzo per completare e vivificare il quadro della storia politica del presente con delle riflessioni che appartengono propriamente alla storia della civiltà. Il genio storico degli Elleni fu insomma abbastanza poliedrico per perseguire l'evoluzione dell'umanità nei campi più diversi.

È un medesimo spirito quello che presso i Greci vive nella storiografia e nelle discipline affini da una parte e nelle scienze naturali dall'altra. Dobbiamo ora spendere altre parole per confutare il dilettantismo di quanti vorrebbero ridurre i Greci a semplici mediatori della scienza orientale? Dov'è possibile trovare in oriente una vaga idea di quell'armonia fra tutti gli eventi cosmici, fondata su una legge naturale, che dischiuse ai Greci l'intelligenza del mondo? Sarebbe mai riuscito un orientale a concepire il disegno di trarre la spiegazione del divenire umano dal più profondo dell'anima popolare ed insieme dell'anima individuale? E dove mai il *logos*

è divenuto così pienamente consapevole della propria forza da non limitarsi a raccogliere il materiale empirico, ma da rielaborarlo secondo una propria legge, con un metodo critico da lui stesso ideato, creando una unitaria immagine del mondo? Dove l'impulso verso la conoscenza fu così possente da volgersi con eguale ardore, senza riguardo all'utilità pratica, a tutti i campi della natura e del mondo dello spirito, da cercare dovunque il « vero », da non interrogare solo il fenomeno sensibile, ma da sforzarsi di afferrare l'essenza delle cose?

Solo il genio ellenico ha colto dovunque quegli stessi problemi che occupano noi moderni, ha indicato e ha spianato al mondo le vie che ancor oggi, se vuol operare con successo, deve percorrere la scienza.

Capitolo Nono

LA FILOSOFIA[1]

La scienza culmina per i Greci nella filosofia, la « aspirazione alla σοφία». La parola σοφία in origine designò semplicemente un « sapere »; da Omero fu usata perfino per indicare le conoscenze tecniche del carpentiere, e solo gradualmente acquistò un suono più pieno, il significato più profondo di « saggezza ». Alla stessa evoluzione dové andar soggetta la parola « filosofia »[2]. È vero che già Eraclito parla di « uomini filosofici », che aspirano ad una più profonda intelligenza del mondo, per la quale non bastano molte cognizioni particolari[3]; ma nell'uso comune la parola designava semplicemente lo *studium*, una superiore cultura spirituale, e solo Platone la usò come termine specifico per indicare lo sforzo, qual era compiuto nell'Accademia, per raggiungere un sapere che vada alle radici prime di ogni essere e per conoscere il vero, come termine, insomma, per designare quella « dialettica » che conduce al regno dell'essere immateriale[4]. Più tardi Aristotele, all'interno

---

[1] Per la bibliografia v. F. Überweg - H. Heinze - K. Prächter, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I[12], Berlin 1926 [e ora 14ª ed., Basel 1957].

[2] Cfr. B. Snell, « Philosophische Untersuchungen » XXIX, pp. 5 ss., 18.

[3] Eraclito, B 35 Diels.

[4] Platone, *Phaedr.* 278c; *Resp.* 484b.

della scienza, delimitò il campo della « filosofia prima », che non era propriamente una « metafisica » trascendente, ma si rivolgeva, nell'ambito del cosmo, ai principi ultimi di ogni essere. Sempre nel corso del quarto secolo, anche Isocrate volle vedere riconosciuta come « filosofia » quell'educazione formale dello spirito che egli impartiva al posto della retorica corrente. Fin qui l'uso linguistico gli dava ragione; ma quando, di fronte alle obiezioni di Platone, mantenne la sua pretesa pur dichiarando esplicitamente che rinunciava ad un « sapere » e che in pratica s'appagava delle opinioni comuni[5], si pose in contrasto con il sentire dell'età antica, il quale postulava, come fine naturale sia della filosofia sia delle scienze particolari, la conoscenza della verità nuda, della ἀλήθεια (v. sopra, p. 336). Parmenide è orgoglioso del fatto che la divinità gli abbia mostrato « l'intrepido cuore della ben rotonda verità » e dischiuso il regno del reale, in cui l'atto del pensiero e l'oggetto del pensiero coincidono, in antitesi col mondo illusorio della *doxa*, che ingannevolmente ci trasmettono i sensi[6]. « È giunto fino alla meta dell'ἀλήθεια », diceva a vanto di Anassagora la sua epigrafe[7]. « La sapienza consiste nel dire il vero », spiegava Eraclito[8]. Col titolo di Ἀλήθεια già Platone cita l'opera fondamentale di Protagora, e l'autore stesso indubbiamente gli fornì uno spunto, anche se non diede ancora al suo libro un titolo a sé stante[9], come farà poi Antifonte Sofista con la sua Ἀλήθεια, quasi per dare a tutto il mondo un annuncio che alimentasse l'aspettazione di qualcosa di straordinario. Anche Anti-

[5] Isocrate. *Antid.* 271. Cfr. M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, p. 362 ss.

[6] Parmenide, B 1, 29; 4, 4 Diels.

[7] Cfr. Diogene Laerzio, II 15.

[8] Eraclito, B 112 Diels.

[9] Protagora, B 1 ss. Diels.

stene scelse questo titolo per una delle sue opere, ma probabilmente con l'intenzione di sottoporre a critica la pretesa implicita nella parola.

Fin dalla sua origine la filosofia si trovò strettamente connessa con le scienze particolari, soprattutto con la medicina. Empedocle e probabilmente anche Diogene di Apollonia erano medici; Alcmeone di Crotone si occupava nella sua opera tanto dell'eclissi lunare quanto di malattie. Ippocrate raccolse con entusiasmo la teoria di Diogene secondo cui l'aria è l'elemento che suscita la vita dovunque, e quindi anche nell'uomo, e parecchi suoi colleghi si lasciarono tentare dalla filosofia naturalistica a basare tutta l'arte medica su un'ipotesi arbitraria qualsiasi circa la natura dell'uomo. In complesso tuttavia l'alleanza riuscì vantaggiosa per entrambe le parti: le scienze furono premunite contro il rischio di cadere nella piattezza della pura empiria, alla filosofia fu evitato di smarrirsi nel vuoto assoluto. Platone si rese conto della differenza tra scienza e *routine* osservando la medicina[10], amò stabilire paralleli tra la scienza del corpo e la scienza dell'anima, colse nel suo pieno valore l'atteggiamento scientifico di Ippocrate e formò il suo metodo con l'aiuto della medicina non meno che con quello della matematica.

Fin dagli inizi la filosofia greca rimase a contatto anche con tutte le manifestazioni della vita pratica. Già Talete, col quale i Greci, smarrita la memoria dei primordi, facevano cominciare la loro storia della filosofia, prese parte attiva alla vita politica della sua città, e lo stesso si dica di parecchi dei suoi continuatori. Di Talete si arrivò a raccontare che si sarebbe valso della sua conoscenza della meteorologia per realizzare un profitto con l'acquisto di frantoi, nella previsione di un

[10] Cfr. sopra, p. 331 n. 52.

copioso raccolto d'olive. Eppure fu quel medesimo uomo che non solo si dedicò allo studio della matematica e dell'astronomia mosso da un interesse genuinamente teoretico, ma, saltando tutti i gradini intermedi, osò tendere verso il fine supremo della conoscenza e dare, circa l'essenza e la formazione del mondo, una spiegazione quale l'esigeva il pensiero razionale.

La posizione del problema di per sé non era nuova: già Esiodo aveva speculato sull'origine del mondo attuale e sul suo ordinamento. Ma egli si trovava ancora completamente sotto l'influenza del pensiero mitico: fiumi e venti, sole e luna erano per lui esseri vivi di natura divina, che potevano discendere soltanto da forze primordiali della medesima specie. Perciò Esiodo poneva alle origini il Caos e l'immensa Gaia, ed oltre a loro il dio locale Eros, che con la sua forza germinativa risveglia nelle figure divine l'istinto della riproduzione (v. sopra, p. 96). Da questi remotissimi antenati una discendenza in linea retta poteva condurre fino alla presente generazione degli dèi olimpii e quindi al mondo attuale.

Per Talete il tutto rimaneva pieno di dèi (v. sopra, p. 113), ma questi dèi non erano più delle figure con caratteri individuali e concepite sul modello dell'uomo, sibbene le forme in cui si manifesta la possente forza scoperta dal nuovo pensiero, la *physis*. Per i Greci la *physis* non è mai stata mero oggetto di indagine o di pratica utilizzazione, ma quella sorgente della vita tutta davanti alla quale ci si ferma in atto di venerazione. « Beato – canta Euripide – chi potrà contemplare lo splendore senza vecchiaia della natura immortale[11] ». E Ippocrate, spiegando che « le malattie sono altrettanto divine quanto il sole e i venti, perché traggono origine

[11] Euripide, fr. 910 Nauck².

da un'unica *physis* divina », conclude in tono profondamente religioso quell'opera sul « morbo sacro » in cui sviluppa il suo programma scientifico.

Con il nuovo concetto di *physis*, già a causa del significato stesso della parola, si poneva il problema del crescere e del divenire, ma nello stesso tempo lo sguardo si volgeva in una direzione diversa. Il nuovo pensiero non cercava più un inizio nel tempo né degli antenati divini, ma la materia primordiale, che, in quanto ἀρχή, principio, sta alla base della *physis* in tutte le sue concrete manifestazioni; e all'assetto attuale potevano aver condotto non degli atti generativi, ma solo dei processi evolutivi di natura « fisica ». Talete scoprì la materia primordiale nell'elemento umido, indispensabile, come insegna l'esperienza, ad ogni forma di vita fisica; i filosofi successivi caratterizzarono l'ἀρχή ciascuno secondo il proprio orientamento speculativo, e fecero discendere da essa tutte le cose attraverso processi meccanici quali l'assottigliamento e l'ispessimento. I vari fenomeni che avvengono in cielo e in terra furono spiegati in questo modo, e così fu del pari gettata una base per le scienze particolari. Era comune a tutti questi pensatori lo scopo di spiegare la molteplicità empirica delle cose in base ad una causa prima unitaria, così come esigeva la tendenza, innata nei Greci, verso la semplificazione. E questo è rimasto uno dei problemi centrali della filosofia.

Del progresso compiuto oltre il pensiero mitico primitivo questi uomini erano orgogliosamente consapevoli. « Quella che gli uomini chiamano Iride – spiega Senofane – è per sua natura una nuvola »[12]. Aristotele dà a questi primi filosofi il nome di « fisiologi », e le loro opere, pubblicate ancora senza titolo, furono citate

[12] Senofane, B 32 Diels.

dai posteri come scritti « sulla natura »: il che è obiettivamente giusticato, in quanto è intorno al concetto di *physis* che ruota tutto il loro pensiero.

Ma già in questa prima fase lo spirito ellenico non s'interessò solo al divenire della materia, ma anche alla forma e alla struttura interna delle cose. Pitagora, originario di Samo ed emigrato più tardi nell'Italia meridionale, partì dalla considerazione della musica e « si meravigliò » (v. sopra, p. 313) che il timbro dei toni dipendesse dalla lunghezza delle corde (si sostituirà poi a questa la lunghezza delle onde sonore); a tale considerazione aggiunse la comune esperienza che il gusto d'una bevanda dipende dal rapporto in cui sono mescolati i liquidi che si usano, per esempio acqua e vino, e così, con un processo di generalizzazione, raggiunse il convincimento che, nell'unione delle diverse materie e qualità semplici presupposta da ogni essere concreto, il rapporto esprimibile aritmeticamente sia il fattore che determina l'essere-così dei fenomeni. Noi possiamo pensare alle moderne formule del tipo di H_2O. Per lo spirito ellenico, che dovunque cercava misura ed ordine, era del tutto ovvio applicare questa scoperta ad altri campi. Così i Pitagorici ne trassero delle conclusioni normative anche per il loro sodalizio. Essi definirono la giustizia una « compensazione »[13] e cercarono anche il principio della giustizia sociale nell'eguaglianza, che non si realizzerebbe però nell'eguaglianza aritmetica e meccanica della democrazia, ma nella proporzionalità « geometrica » dell'aristocrazia, graduante i diritti a seconda delle prestazioni.

Alla luce di questa visione complessiva il problema

---

[13] Platone, *Gorg.* 508a. Cfr. M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, p. 154.

dei principi ultimi trovava da solo una risposta: essi non potevano essere cercati se non negli inizi della serie dei numeri. Alla monade, che determina ovunque l'unità, dovette peraltro accostarsi un altro principio, la diade, che cela in sé ogni pluralità e, in quanto principio indeterminato, riceve dall'unità limiti e forma. L'aspetto materiale della *physis* ed il problema del divenire non poteva essere trascurato da Pitagora; tuttavia passò in secondo piano rispetto al quesito sulla struttura permanente delle cose.

Più tardi un pitagorico, Filolao, sostenne una cosmologia in cui spiegava i fenomeni celesti con la teoria che tanto la terra quanto le stelle si muoverebbero intorno ad un fuoco centrale. Ma ciò accadeva soltanto nel quarto secolo. Quale idea si facesse Pitagora del mondo noi non sappiamo, ma può rispondere a verità la tradizione che egli abbia trasferito per primo all'universo il termine *kosmos* che era usuale per l'ordinata comunità umana. Risale certamente ad un'epoca molto antica anche la credenza nell'armonia delle sfere, la musica meravigliosa che sarebbe prodotta dai moti siderei tra loro accordati.

Già per i Greci dell'età classica la figura di Pitagora era circondata da un velo di mistero; ma un punto rimase indiscusso, che questa eccezionale personalità aveva fuso con la scienza teoretica delle inclinazioni mistico-religiose ed aveva recato in sé uno spirito missionario, l'impulso a dare concreta attuazione ai propri ideali in una comunità di correligionari. Il sodalizio che egli fondò a Crotone si separò dal mondo esterno mediante consacrazioni, riti e simboli misteriosi. Perseguì anche obiettivi politici, ma l'intimo legame tra i suoi membri era costituito dalla preoccupazione per l'anima del singolo individuo. Pitagora fu il primo tra i Greci che, sotto l'influenza della religione orfica, avvertì nel problema

della destinazione dell'uomo la più importante aporia filosofica, ed abbiamo già visto come egli predicasse la fede nella trasmigrazione delle anime e perciò additasse all'uomo come primo dovere quello di mantenere l'anima, per quanto possibile, sgombra da influssi corporei mediante la purezza della vita ed anche l'ascesi, particolarmente l'astinenza dall'alimentazione carnea, in modo che l'anima, dopo la separazione dal corpo, potesse avere una vita adeguata alla sua natura (v. sopra, p. 110).

Con tale preoccupazione per il destino dell'anima entrò nella filosofia greca un elemento completamente nuovo. Ma ancora più importante fu forse la concezione relativa alla sua natura: il merito della rapidità con cui si diffuse in Grecia la credenza che l'anima costituisca una sostanza autonoma, va certamente attribuito in gran parte a Pitagora.

Cionondimeno per Eraclito anche Pitagora rientrava fra quegli uomini che, con tutta la loro erudizione, non hanno conosciuto il vero pensare né hanno colto il problema essenziale[14]. Questo per Eraclito non si trova nella *physis*, sebbene noi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione anche ad essa per trovare la verità, non si trova nella ricerca della struttura interna dei fenomeni, ma bensì nello stesso *logos* pensante, senza il quale non si creano le premesse per porre e risolvere alcun problema. E ciò perché il *logos* è il supporto della nostra esistenza spirituale e, fintanto che non abbiamo idee chiare su questa, tutto il nostro pensare e indagare è condannato alla sterilità, privo com'è di base solida.

Eraclito riprese il monito di Apollo: « Conosci te stesso »; ma non l'interpretò in senso etico, come esortazione all'autolimitazione e all'identificazione dei confini

[14] Eraclito, B 40 Diels.

umani, bensì come invito al conoscimento teoretico di noi stessi e all'investigazione del nostro io. Egli « indagò se stesso ». Il vero io, per lui come per Pitagora, era l'anima, ma non lo guidarono né motivi religiosi né la preoccupazione per il futuro destino dell'uomo; per lui l'anima era il supporto di quella vita spirituale che egli voleva comprendere. Perciò s'immerse nell'essenza dell'anima, in essa scoprendo, stupefatto, delle insondabili profondità, in cui, libero da ogni barriera, si dispiegava il *logos*. Qui risiedeva per Eraclito la problematica dell'esistenza umana[15].

A causa dell'incomprensione che i suoi pensieri incontravano presso gli altri uomini Eraclito non poteva non prendere coscienza del fatto che il *logos* che egli recava in sé apparteneva in proprio al suo Io individuale. Eppure era incontestabile che questo stesso *logos* costituiva un possesso comune di tutti gli uomini, ed era anche manifesto che esso aveva una propria normatività superindividuale, che assegna al pensiero del singolo la strada da seguire[16]. Così, anche più tardi, non solo un Platone, ma anche un Erodoto avvertirà che il *logos* fissa il corso del pensiero, dell'esposizione, del dibattito.

Per Eraclito in questa normatività del *logos* rientra innanzitutto un fenomeno: il *logos* non può rappresentarsi concetti quali « caldo » e « vita » senza pensare contemporaneamente ad un « freddo » e ad una « morte »; abbraccia sempre rappresentazioni antitetiche, e tuttavia queste, in esso, si compongono in unità. Ora, stando alla testimonianza dei sensi, lo stesso caso si dà anche nel mondo esterno: anche qui antitesi come « giorno » e « notte », « vita » e « morte », ed anche qui « un'armonia che, come nella lira e nell'arco, compone

[15] Eraclito, B 101; 45 Diels.
[16] Eraclito, B 2; 113 Diels.

in unità ciò che nella *physis* tende a separarsi »[17]. Ma come sarebbe possibile tutto questo, e come sarebbe concepibile che il *logos* umano accogliesse in sé tali processi, se *logos* e mondo fossero l'un l'altro essenzialmente estranei, se non li governasse entrambi la medesima legge, se il *logos* dell'uomo ed il suo oggetto non fossero in sostanza una cosa sola?

La compenetrazione dei contrari, l'armonia del contrasto, ci si fa percepibile particolarmente nel divenire, che è sempre un passaggio da uno stato nello stato opposto e che li riunisce entrambi in sé. Perciò, come simbolo dei fenomeni. Eraclito assunse il fiume: il *logos*, dotato di facoltà associativa, lo concepisce come un'unità, sebbene l'acqua ininterrottamente vi affluisca e ne defluisca; esso ci appare sempre lo stesso, sebbene la sua acqua non sia mai la stessa[18].

L'eterno, cangiante divenire, la compenetrazione dei contrari, l'armonia di ciò che tende a separarsi costituiscono dunque la legge che, opera del *logos*, domina tanto nel cosmo quanto dentro di noi. Alla luce di questa scoperta si trasforma, rispetto alle rappresentazioni finora valide, anche l'immagine della *physis*. Non c'è una via rettilinea che da un'unica materia primordiale porti alla differenziazione del mondo concreto; dobbiamo invece ammettere un perenne compenetrarsi degli elementi, un incessante su e giù, una circolarità in cui le sostanze trapassano le une nelle altre. Naturalmente anche Eraclito dovette presupporre una materia primordiale, e la trovò nell'elemento più mobile, mai statico, colto solo in perenne divenire, il fuoco, che si muta in tutto e tutto di nuovo riassume in sé. A come poi siano da immaginare, sotto l'aspetto meccanico, questi pro-

[17] Eraclito, B 51; cfr. 8 Diels.
[18] Eraclito, B 91; 12; 49a Diels.

cessi, egli non mostrò di interessarsi: la cosa importante, per lui, era un'altra. Poiché la sua epoca non conosceva ancora la distinzione tra materiale e immateriale, trovò perfettamente logico stabilire un organico rapporto fra il *logos* ed una sostanza particolare, la quale non poteva essere, ancora una volta, se non il fuoco, il più sottile e il più asciutto fra tutti gli elementi conosciuti. Infatti l'esperienza insegna (Eraclito si riferiva all'ubbriachezza) che l'umidità rallenta l'attività del *logos* e che « l'anima più asciutta è la migliore »[19].

Questo *logos* è eterno e dovunque troviamo traccia della sua attiva presenza. Perciò per Eraclito era inconcepibile che gli uomini, anche i più acuti tra i pensatori precedenti, non si fossero resi conto del suo significato, rimanendo ciechi davanti al fatto più importante[20]. Giacché solo il *logos* ci dischiude il significato del mondo in quanto forza divina che regola ogni accadimento ed ogni pensiero in base ad una salda legge. Questa forza è l'unica che meriti di essere chiamata saggia, e può anche ricevere il nome di Zeus, perché in questo nome (Eraclito aveva presente il genitivo Ζηνός) trova espressione il fatto che essa alimenta ogni forma di vita (ζῆν). La conoscenza di ciò, più che di ogni altra cosa, è indispensabile all'uomo: altrimenti egli cade vittima della superstizione e dell'inganno[21].

La filosofia di Eraclito non è altro se non la conoscenza che acquisisce di sé il *logos* umano, che combina insieme la folla dei fenomeni sensibili per comprendere l'essenza del mondo da un punto di vista unitario, e che questa essenza può trovare solo nella normatività che esso sente dentro di sé. Con ciò Eraclito non vuole trasferire nel mondo esterno una particolarità dello spirito

[19] Eraclito, B 60; 90; 117; 118 Diels.
[20] Eraclito, B 1; 72 Diels.
[21] Eraclito, B 32; 41; 108 Diels.

umano: si lascia piuttosto guidare dalla mentalità ellenica, per la quale l'attività conoscitiva e l'oggetto del conoscere in ultima analisi devono essere una cosa sola, e rinviano, potremmo dire, ad un assoluto da cui entrambi scaturiscono.

È un sintomo del vivo commercio spirituale presente già in questa primavera del pensiero ellenico il fatto che l'impostazione del problema, così com'era stata proposta dal filosofo di Efeso, trovasse subito un'eco nel lontano occidente, ad Elea. Qui Parmenide la raccolse e l'accettò pienamente, anche se al solo fine di elevare le più energiche obiezioni alla soluzione positiva data al problema da Eraclito. Parmenide, che durante la sua giovinezza aveva seguito le lezioni di Senofane, appassionato propugnatore della fede in un'unica divinità universale, non partiva, per chiarire il preliminare problema dell'essere, dal *logos* che combina insieme le diverse impressioni, ma dal puro pensiero, dal *nous*: e questo *nous* non gli suggeriva che il concetto di un essere unico, che esclude ogni intrusione di non-essere e pertanto, per Parmenide, esclude anche un non-essere-così, e quindi un essere-altro[22]. A chi muovesse da queste premesse speculative doveva riuscire insopportabile la tesi eraclitea secondo cui l'essenza delle cose va cercata proprio nel compenetrarsi dei contrari e nel divenire, che presupporrebbe il passaggio da un essere a un altro, e cioé a qualcosa che non-è-così. Per lui Eraclito era una di quelle erme bifronti che guardano da due parti e smarriscono la via della verità perché si lasciano ingannare dai sensi. Il vero essere può consistere solo in ciò che ci mostra lo spirito pensante; giacché anche per Parmenide il contenuto del pensiero coincide con il pensiero stesso: « Pensare ed essere sono la medesima cosa ».

[22] Parmenide, B 8, 4 Diels.

Non può dunque darsi che un unico essere, ingenerato ed imperituro[23], da cui è escluso ogni non-essere, ogni essere-altro e perciò anche ogni divenire. In questo modo la filosofia minacciava di smarrirsi in una speculazione assolutamente astratta ed infeconda. Ma Parmenide era troppo greco per straniarsi completamente dal mondo empirico rivelato dai sensi. Benché non possano condurre alla verità, i sensi sono i mediatori di un mondo di rappresentazioni determinato, in cui noi pur viviamo; e questo mondo, a paragone del regno della verità, non presenta che la sfera del soggettivo opinare o, dal punto di vista dell'oggetto, del puro apparire, della *doxa*, ma è tuttavia pur sempre un dato di fatto con cui noi dobbiamo fare i conti. Parmenide giunse fino al punto di elaborare, in funzione di tale mondo dell'apparenza, una cosmologia alla maniera dei filosofi precedenti, cosmologia in cui spiegava sistematicamente l'origine della molteplicità dei fenomeni dalla lotta tra la luce e le tenebre[24].

Qui anche il concetto della *physis*, che a causa della sua connessione con il divenire era rimasto escluso dalla sfera del vero essere, acquista i suoi diritti: « Devi conoscere la *physis* dell'etere e l'azione della face solare e della luna e la loro *physis*, devi conoscere anche il cielo, donde nacque »: sono le parole con cui Parmenide annuncia il tema della seconda parte della sua opera[25]. Non si può negare tuttavia che, così, dalla sua posizione di assoluto predominio, la *physis* viene posta in secondo piano, viene confinata nell'ingannevole sfera del sensibile.

Certo in tal modo anche la filosofia di Parmenide

---

[23] Parmenide, B 8, 3 Diels.
[24] Parmenide, B 8, 50 ss. Diels.
[25] Parafrasi di Parmenide, B 10 Diels.

presentava una duplice fisionomia, e mentre quelli che possono propriamente chiamarsi i suoi scolari si tennero strettamente sul sentiero della verità, individuando il loro compito in una dialettica che valesse a dimostrare le contraddizioni interne del mondo fenomenico, d'altra parte anche pensatori d'orientamento scientifico come Leucippo e Democrito ricevettero degli stimoli dal suo pensiero. Costoro non potevano naturalmente prendere le mosse dall'essere unico che esclude ogni divenire, ma, trasferendo le proprietà di tale essere ad una molteplicità di corpuscoli piccolissimi, elaborarono una dottrina nuova, secondo cui, alla base della *physis*, ci sono degli atomi eterni e imperituri, dalla cui unione trae origine ogni divenire e nascono le cose concrete: enunciarono con ciò un'ipotesi che ha dimostrato la sua fecondità fino ai nostri giorni.

D'altronde Democrito non può essere assolutamente considerato un puro scienziato. Nella sua appartata patria di Abdera egli fondò un istituto di ricerche che reggeva al paragone delle grandi scuole ateniesi e lì, accanto alla matematica, alla fisica e alla tecnologia, coltivò su basi scientifiche anche la musica, la filosofia, la storia della civiltà e l'etica. Sotto l'aspetto metodologico egli batté strade diverse, ma, da buon Greco, non si stancò mai di risalire al solito problema del « perché », ed il titolo che egli diede ad un buon numero dei suoi scritti fu « Le cause (Αἰτίαι) di ... ».

Furono gli atomisti che, al posto dell'antica fede religiosa in un destino che determina ogni accadimento, introdussero il concetto di una legge naturale che agisce con necessità senza eccezioni ed è concepita come causalità meccanica, escludente ogni finalismo. D'altra parte, nella stessa epoca, Anassagora considerò lo spirito, il *nous*, che, allo stesso modo che Eraclito il *logos*, concepiva inerente alla materia, come l'autore di ogni di-

venire; e Diogene di Apollonia, ispirandosi ad Anassagora, trovò nell'aria elemento divino ed il supporto dell'anima e della vita, e non solo ascrisse a queste un'attività di pensiero, ma sostenne che, senza tale presupposto, la misura e la legge e la bellezza del mondo sarebbero incomprensibili[26]. A Diogene risalgono, a quanto pare, le argomentazioni teleologiche che Senofonte fa sviluppare a Socrate nei *Memorabili*[27]. E prendiamo il pensiero, svariante in mille iridescenze, di Empedocle, che fu ad un tempo scienziato e mistico, cosmologo e predicatore di penitenza: egli non si limitò ad enunciare quella dottrina dei quattro elementi (fuoco, aria, acqua, terra) di cui è ben nota la straordinaria risonanza, ma ritenne di dovere ammettere delle altre forze particolari, l'odio e l'amore, che pongono in movimento la materia.

Prendendo lo spunto da Parmenide, Empedocle propugnò con particolare energia la tesi che nulla di esistente può nascere dal nulla o sparire nel nulla[28], tesi che per merito suo assunse per i Greci valore di assioma, e rigettò così l'idea che ci si faceva comunemente della *physis* come assoluto divenire. Anche Empedocle tuttavia mantenne, a fondamento del suo pensiero, il concetto della natura elaborato dagli Ionici, sebbene, per motivi religiosi e sotto l'influenza di Pitagora, separasse nettamente il regno del divino e delle anime incorporee dalla regione terrestre, in cui le anime vengono assoggettate, per punizione, all'unione con diversi corpi eterogenei.

Lo stretto contatto stabilitosi tra la filosofia e le scienze naturali, soprattutto la medicina, portò necessariamente alla formazione e all'impiego di metodi scien-

---

[26] Diogene di Apollonia, B 3 Diels.

[27] Senofonte, *Mem.* I 4; IV 3. Cfr. W. Theiler, op. cit. sopra, p. 166 n. 40.

[28] Empedocle, B 8 Diels.

tifici omogenei. I medici, praticando la « semeiotica », trassero dai « segni » esterni delle illazioni sui processi che hanno luogo all'interno del corpo; osservarono la crescita delle piante nel seno della terra e dell'uovo di pollo durante l'incubazione, allo scopo di raggiungere, per analogia, una rappresentazione dello sviluppo del feto nel seno materno; raggrupparono molti fatti particolari per ottenere, con procedimento induttivo, un quadro generale di una data malattia[29]. Là dove i fenomeni non s'offrivano spontaneamente all'osservazione, si ricorse già allora a semplici esperimenti, per trovare la conferma di ipotesi riconosciute necessarie ai fini dell'indagine. Così Ippocrate fa gelare dell'acqua in un recipiente e, riportatala allo stato liquido, accerta una diminuzione di volume, dimostrando che, nel congelamento, sfugge una parte dell'acqua, e precisamente la più sottile[30]. Ma questo esperimento non è nato nell'ambito della pratica medica: in effetti incontriamo gli stessi metodi anche nella filosofia naturalistica, nella forma più elementare già in Anassimene, quando, per convalidare la spiegazione che il suo maestro Anassimandro aveva dato della folgore (un erompere del vento attraverso una nube), adduce l'analogia del mare, che, solcato dal remo, diffonde una chiara luminescenza[31]. Tale metodologia è saldamente sviluppata in Empedocle, che era egli stesso medico oltre che filosofo. Empedocle sostiene la sua teoria sulla struttura dell'occhio, il cui eterno fuoco si nasconderebbe dietro tegumenti traslucidi, richiamandosi alla lanterna, la cui luce è riparata dal

---

[29] Cfr. in particolare le seguenti opere del *corpus* ippocrateo: Περὶ γονῆς, Περὶ φύσιος παιδίου, Περὶ νούσων IV; da notare gli *excursus* botanici in Περὶ φύσιος παιδίου 22-24 e Περὶ νούσων IV, 33-34.

[30] Ippocrate, *Aër. aqu. loc.* 8.

[31] Anassimene, A 17 Diels.

vento nella stessa maniera; egli, per trarre delle conclusioni, applica il procedimento analogico in parecchi altri casi, e nel modo più audace quando definisce l'acqua marina, dotata di salinità, un'essudazione della terra[32]. Senofane utilizza il rinvenimento di conchiglie all'interno dei continenti come un « segno » da cui indurre che la terra in un'epoca precedente è stata sottoposta ad un processo di sedimentazione[33]. Il carattere comune a tutti questi metodi è stato formulato nel modo più chiaro e pregnante da Anassagora in quella sua famosa e citatissima sentenza: « Ciò che appare è visione delle cose nascoste »[34]. Anche qui l'uomo greco non si è appagato di un'osservazione estrinseca, ma si è sforzato di contemplare l'essenza delle cose con l'occhio dello spirito e di spingersi fino alla ἀλήθεια, alla « non occulta » realtà.

Le imperfezioni che, agli inizi, necessariamente erano inerenti a questo metodo sono state sottoposte ad una critica serrata già da Aristotele[35]; ma se questi applica un metodo scientifico molto più esatto, si può ben dire che non ha fatto altro che percorrere sino in fondo la strada su cui i pensatori ionici s'erano incamminati per primi.

C'è di più: questa prima età della filosofia seppe elaborare anche una dialettica acuta e perfino troppo sottile ed una tecnica della dimostrazione, diretta e indiretta, fondata su rigorosi principi logici: questo fu, in particolare, il merito della scuola eleatica di Parmenide.

---

[32] Empedocle, B 84; 55 Diels.

[33] Senofane, A 33 Diels.

[34] Anassagora, B 21a Diels: Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα. Per tutto questo capoverso cfr. gli articoli di O. Regenbogen e di H. Diller citati a p. 332 n. 54; B. Snell, « Gnomon » 1943, p. 65 e *Entd. des Geistes*, p. 199 ss. [trad. it. p. 258 ss.].

[35] Aristotele, *Meteor.* II 3, 357a 24.

« Che cosa sappiamo dell'origine, dell'essenza e della forma del mondo? Che cosa sappiamo della validità delle nostre rappresentazioni dell'essere e del divenire? Qual'è il significato di tutta la nostra esistenza spirituale? ». Sono questi i formidabili quesiti che, con giovanile ardimento, lo spirito ellenico pone subito nella Ionia, e cui cerca di dare una risposta. Nella vita di tutti i giorni, al contrario, non si avverte ancora alcun problema che valga la pena di approfondire teoreticamente. Dell'attività che svolgeva nella vita pubblica Empedocle, nelle sue poesie, non dice nulla; Eraclito, che pure visse in un'epoca politicamente tormentata, enuncia solo incidentalmente dei brevi giudizi su di essa, e perfino Pitagora si limita a dare delle regole pratiche per la vita del sodalizio etico-religioso da lui fondato. Perché il panorama si trasformi è necessario che la filosofia si trasferisca dal territorio coloniale nella metropoli. Qui la *polis* dapprima aveva attratto con ben altra forza nella sua sfera il cittadino, ma dopo le guerra persiane l'individuo aveva sempre più energicamente avanzato il suo diritto a vivere la propria vita, e ciò aveva determinato tra singolo e collettività una tensione che, proprio in questo campo, poneva problemi tanto gravi da respingere in secondo piano tutti gli altri. Così alla prima fase della filosofia, priva di interessi per la politica, seguì un periodo in cui la *polis* e la vita dell'uomo divennero il punto focale del pensiero.

L'impulso grandioso che ricevettero allora, particolarmente ad Atene, la vita politica e tutta la vita spirituale ed il nuovo valore attribuito all'attività individuale risvegliarono, come è naturale, l'aspirazione ad una cultura più elevata, che desse al singolo i mezzi per affermarsi nella società mediante il pieno sviluppo delle sue attitudini. Si trovarono subito degli uomini disposti a soddisfare tale esigenza. Protagora di Abdera fu il

primo che, in età periclea, fece nella sua σοφία una professione, si presentò come « sofista », come maestro di sapienza, e si offrì d'insegnare la πολιτικὴ ἀρετή, l'abilità necessaria a partecipare attivamente alla vita della *polis*, trasformando i suoi uditori in cittadini completi, capaci di assicurarsi una posizione tanto nella vita pubblica quanto in quella privata. Ben presto parecchi altri si dedicarono a questa professione lucrosa[36].

Nella cultura generale cui aspiravano gli scolari dei sofisti rientrava anche un certo numero di nozioni storiche, geografiche, matematiche e scientifiche. Quindi i contatti con la filosofia ionica dovettero essere mantenuti, ma un'autonoma ricerca in questi campi in generale non era presa in considerazione né dal maestro né dai suoi uditori. La filosofia ateniese ricominciò da capo: l'interesse era rivolto solo verso la vita umana nella sua attualità e nella sua configurazione pratica.

Per la maggior parte dei giovani che si affollavano intorno ai sofisti il fine di questa istruzione superiore consisteva propriamente nella preparazione all'attività politica. Ora, sotto questo aspetto, non avevano tanto importanza le conoscenze positive quanto la padronanza della parola nella sua viva realtà, quella parola da cui dipendeva il successo nell'assemblea popolare e in tribunale. Era dunque inevitabile che anche nella scuola la retorica ottenesse una posizione di preminenza: il futuro uomo politico voleva apprendere a sostenere il proprio punto di vista in modo convincente e ad esporre qualsiasi argomento così come lo richiedeva, in una circostanza data, il proprio personale vantaggio. Perciò l'esercizio fondamentale consistette nel trattare ogni soggetto sotto due aspetti opposti e nel dibattere il

[36] La mia valutazione della sofistica è motivata nel volume *Aus Platos Werdezeit*, p. 193 ss.

pro e il contro. Si fece allora spontaneamente strada il convincimento che avesse dovunque importanza solo la considerazione soggettiva delle cose e non la loro obiettiva verità. Questo convincimento trovò l'espressione più perspicua nella famosa sentenza di Protagora, che l'uomo, inteso anche come uomo singolo, è la misura di tutte le cose.

Protagora pose questa sentenza all'inizio della sua opera principale, in cui voleva proclamare la « verità », così come egli la intendeva, e « demolire » e confutare tutte le idee finora valide (l'opera si trova addirittura citata col titolo di « Discorsi demolitori »). Con questa opera Protagora gettò il programma del soggettivismo, e lo seppe appoggiare ad una teoria della conoscenza di impronta positivistica. Secondo questa teoria l'uomo, per la conoscenza delle cose esterne, è obbligato a ricorrere alla mediazione dei sensi. Le sensazioni sono condizionate dallo stato del soggetto e perciò sono diverse nei singoli individui ed anche nello stesso individuo a seconda del momento, ma per il soggetto della percezione esistono in quel dato momento effettivamente così e quindi, per lui, sono « vere », mentre non esiste una verità oggettiva universalmente valida. Ma ciò per Protagora non comporta che l'uomo sia abbandonato impotente alle sue percezioni sensoriali: infatti queste sono, sì, vere per lui in quel momento, ma non devono necessariamente rimanere sempre le stesse, e l'uomo, in quanto soggetto giudicante, ha dentro di sé non solo un modulo secondo cui valutare sia le percezioni sia le cose percepite ed attribuire loro un determinato significato in rapporto al suo agire, ma anche la capacità di modificarle. Chi è malato nel corpo ha una sensazione « vera » quando trova acida la miglior qualità di vino, ma l'arte medica fa sì che la sensazione si trasformi: ora la sensazione dell'uomo sano non è propriamente « più vera »,

ma è « migliore » e più vantaggiosa di quella del malato. Lo stesso vale per ogni sfera della vita umana, e proprio il maestro di filosofia, in quanto medico dell'anima, può provocare, nell'individuo come nella massa, nuove sensazioni e nuove rappresentazioni, che certo non contengono più verità e più validità delle precedenti, ma sono migliori e più utili[37]. Con questo spirito Protagora esercitò la sua attività di maestro e la sua missione di educatore ed accettò pure l'invito, rivoltogli da Pericle, di stendere delle leggi per la nuova colonia di Turii.

Aprendo la sua opera con questi principi fondamentali, Protagora evidentemente volle assicurarsi una solida base per la trattazione dei casi particolari ed inoltre dimostrare che, anche partendo dal suo punto di vista soggettivo, era possibile un'attività pratica nella scuola e nella vita. Proprio a questa attività, del resto, si rivolgeva la sua attenzione. Un'indagine nell'esclusivo interesse della conoscenza, come l'avevano condotta gli Ionici, non rispondeva al suo atteggiamento spirituale. Al pari degli altri che abbracciarono subito la sua stessa professione, egli non volle essere un dotto, ma un maestro. I sofisti si proponevano di addestrare i giovani alla attività pratica nella vita cittadina. A questo punto però, in seguito al rapidissimo sviluppo di Atene, affiorò una molteplicità di problemi, che costrinse a fare oggetto di approfondimento filosofico la vita umana nella sua totalità e a discuterne nella scuola. Sotto l'aspetto della storia dello spirito il passo più importante allora compiuto fu questo: la nuova generazione che, fiduciosa

---

[37] Protagora, B 1; 4 Diels. Cfr. Platone, *Theaet.* 166, 151c, 152a (Platone distingue nettamente la teoria dei κομψότεροι, in *Theaet.* 156-157d, dalla dottrina propria di Protagora); M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Torino 1949, p. 1 ss.

nelle sue forze, stava sorgendo si affrancò dall'autorità, storicamente determinatasi, della tradizione, e rinvenne l'unica norma vincolante nel concetto, scoperto dagli Ionici, di una natura eternamente fedele alle sue leggi inviolabili (v. sopra, p. 221). La contrapposizione di *nomos* e *physis* divenne l'argomento di moda e dominò tutti i dibattiti. Anche la scienza teoretica se ne impadronì per raggiungere un'esatta comprensione del mondo. « Secondo il *nomos* - spiegò Democrito - ci sono i colori, c'è il dolce e l'amaro, ma in realtà esistono solo gli atomi e il vuoto »[38], e intendeva per *nomos* la soggettività con cui il genere umano raccoglie e rielabora le impressioni del mondo esterno trasmesse dai sensi. Ma soprattutto i sofisti adoperarono questi due termini per saggiare col loro ausilio la validità di tutti i valori tradizionali: perfino sopra argomenti apparentemente pacifici, come la posizione della donna e del fanciullo, degli schiavi e dei barbari, fu proiettata in tal modo una luce nuova. Il fatto più gravido di conseguenze fu la trasformazione radicale dell'atteggiamento dell'individuo di fronte alla collettività: per il nuovo spirito anche lo stato, da organismo unitario naturale, cui l'uomo appartiene come membro, divenne un *nomos*, un istituto umano, sorto storicamente per una convenzione tra i più deboli; e da ciò taluno, cosciente della propria forza, trasse la conclusione che questo organismo creato in un certo momento dalla massa non poteva impedire al « superuomo » di far uso del diritto del più forte.

Si sopravvaluta tuttavia l'influenza di questi uomini quando si designa tutto il periodo col nome di « età della sofistica ». In realtà i sofisti furono soltanto gli esponenti dello spirito del popolo greco nel momento in cui

---

[38] Democrito, B 125; A 49 Diels.

si attuava il passaggio all'individualismo. Certo rimane acquisito che i sofisti conferirono chiarezza razionale al nuovo orientamento interiore che andava trovando una sempre più larga adesione sentimentale tra il popolo, e che procedettero sino in fondo nel ripensamento di tutti i problemi particolari posti dalla vita, senza arrestarsi davanti alle soluzioni più ardite. E c'è un fatto ancora più importante: grazie al loro magistero il nuovo modo di pensare trovò vasta diffusione e risonanza nella gioventù delle classi più elevate.

I sofisti, con il loro insegnamento che sottoponeva ad un esame critico tutte le rappresentazioni etiche, politiche e religiose, hanno energicamente stimolato tutta la vita spirituale ed hanno prodotto effetti positivi anche sulle scienze speciali. Qualora però si volesse farne addirittura i fondatori della scienza, si equivocherebbe sul loro atteggiamento spirituale e sulle loro intenzioni: loro per primi, del resto, vollero essere dei maestri, non degli scienziati. Ora nella vita pratica, cui era diretta la preparazione data dai sofisti, il successo dell'oratore in un'assemblea non dipendeva dalla capacità di fornire una dimostrazione scientifica, ma dalla forza di persuadere l'uditorio, traendolo al proprio partito e « facendo prevalere la causa più debole »[39]. Perciò i futuri uomini politici seguivano un corso di studi per procurarsi non un patrimonio di conoscenze (era sempre possibile acquisirle, in caso di necessità), ma una facoltà pratica, e questa scelta agiva di per sé sola sia sulla configurazione dell'insegnamento sia anche sull'orientamento spirituale dei docenti. Anche per costoro l'indagine scientifica della verità venne a perdere d'importanza rispetto al trionfo dell'opinione soggettiva ed alla ricerca del successo per-

[39] Cfr. Platone. *Gorg.* 455; 456.

sonale in pubblico. Inoltre, poiché nell'attività politica pratica non conta tanto la condotta dell'uomo nel suo complesso quanto la possibilità di dimostrare, in una situazione ed in un momento dati, delle superiori capacità, era estremamente probabile che, con gli occhi fissi all'istruzione formale e alla preparazione specifica, si perdessero di vista i problemi fondamentali; e poiché il politico raggiungeva il successo tra la folla piuttosto adattando a suo modo le opinioni di questa che sorprendendola e insospettendola con idee nuove, anche i maestri di politica, malgrado tutte le critiche mosse all'opinione volgare, ne rimanevano prigionieri ben più di quanto supponessero loro stessi. Comprendiamo così perché non scorgessero i problemi che la loro stessa attività didattica poneva e non pervenissero alla necessaria chiarezza scientifica sul loro più proprio terreno.

Protagora si presentò al pubblico con la pretesa di fornire una cultura superiore d'un genere affatto nuovo: dichiarò d'essere in grado d'insegnare l'*areté* politica e di rendere « migliori » i suoi discepoli. Ma, come svelò con spietata acutezza il giovane Platone – indubbiamente nella scia di Socrate –, non lo sfiorò il dubbio che proprio questo programma includesse un'aporia gravissima, la cui soluzione era pregiudiziale se egli voleva garantire una solida base alla sua attività didattica[40].

Presso i Greci, come del resto presso quasi tutti i popoli, al concetto di « bene », cui Protagora s'applicò a lungo e da cui faceva dipendere tutto, ineriva una pericolosa ambiguità. Originariamente l'aggettivo ἀγαθός (e di ciò ci dovremo occupare ampiamente in seguito) indicava l'attitudine ad un fine determinato e, sia nell'uso linguistico sia secondo il sentimento del popolo,

[40] Platone, *Prot.* 318 ss.

poteva tanto designare il valore proprio dell'uomo, quanto essere attribuito alle cose per lui vantaggiose. Valore analogo aveva il sostantivo ἀρετή, semanticamente connesso a ἀγαθός. Nei tempi antichi l'*areté*, l'« ottimo stato », poteva significare sia la personale capacità d'un individuo, sia la presenza delle cose per lui vantaggiose, il possesso dei « beni » esteriori, la prosperità; o meglio ancora, nel suo senso più pregnante, veniva attribuita a colui che univa in sé entrambe queste caratteristiche. Praticamente questa ambiguità nascondeva il pericolo che l'uomo volgesse lo sguardo solo ai « beni » esteriori e al loro acquisto, dimenticando i valori intrinseci. Allora poco alla volta si assunsero come unità di misura del valore d'un uomo il suo atteggiamento verso la comunità e la sua attività a vantaggio di essa, ed in tal modo si formò una rappresentazione del bene morale; ma anche quando si sentì tale bene come distinto dalla capacità di fare e dall'utilità pratica, non si pervenne ad una netta e perspicua delimitazione delle due sfere.

Né la seppero introdurre i sofisti. Essi rimasero invischiati nelle ambiguità dell'opinione volgare e non avvertirono più di questa l'esigenza di mettere in chiaro in che cosa alla fin fine consista l'essenza di quell'uomo « buono » alla cui formazione essi attendevano. La « *areté* politica » che Protagora voleva insegnare era in primo luogo la « capacità » nel senso tradizionale, tale da non comportare alcun giudizio di valore di carattere morale; e la sua massima che l'uomo è la misura di tutte le cose, indica chiaramente che egli aveva dinnanzi a sé, come meta dell'uomo, la capacità del soggetto ad affermarsi nella vita. Tuttavia Platone riconosce esplicitamente non solo che Protagora era, di per sé, una personalità degna sotto l'aspetto morale della più alta considerazione, ma anche che egli voleva impartire una

istruzione fondata sulla morale. Nella sua offerta di « rendere migliori » i giovani e di provvedere loro delle rappresentazioni « migliori », l'elemento morale era per lo meno implicito; egli prometteva espressamente di insegnare, se non proprio il valore da mostrare in guerra, quella prudenza che addita la giusta via nella vita privata e nella vita pubblica, e le altre virtù civili, come l'assennatezza e la giustizia. A suo avviso l'uomo si differenzia dal bruto non solo grazie all'intelletto e alle capacità tecniche, ma anche e soprattutto per le tendenze sociali, per l'istinto morale e per il senso del diritto, che, sviluppatisi nella preistoria con il riunirsi insieme degli uomini, oggi rappresentano un elemento essenziale della natura di ogni individuo. Quei sentimenti creano tra gli uomini una simpatia vicendevole e costituiscono la base indispensabile dell'organizzazione in collettività, la sola capace di garantire all'uomo un'esistenza degna di lui. Ingiustizia ed empietà sono l'opposto dell'*areté* politica, e chi non partecipa minimamente di questa, se non è perfettibile attraverso l'ammaestramento o la punizione, dev'essere eliminato dal corpo sociale come un membro incurabile[41].

Anche Prodico volle essere un maestro di moralità e, non diversamente da Pindaro, additava ai suoi scolari il modello del mito e li portava fino al bivio, dove dovevano scegliere, come Eracle, se seguire la strada della virtù o quella del vizio[42]. Ci fu invece chi, come Ippia, pretese di dare solo un'istruzione specializzata[43], e Gorgia dichiarò espressamente (anche se, forse, solo nel corso d'un dibattito con Platone) che non aveva alcuna

---

[41] Cfr. Platone, *Prot.* 322-325a; M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, p. 86 ss.

[42] Cfr. Senofonte, *Mem.* II 1.

[43] Cfr. Platone, *Prot.* 318e.

intenzione d'impartire un'educazione morale a carattere universale, ma voleva semplicemente insegnare l'arte retorica[44]. D'altra parte non si può dire che neppure i pensatori più radicali, che non riconoscevano obbligazione alcuna verso la collettività, avessero la consapevolezza di proporre una dottrina immorale; anzi, proclamando la natura dell'uomo norma sicura dell'agire, intendevano dare all'etica una nuova base, scientifica e perciò più solida. Ma non abbiamo sentore che, nel far ciò, provassero l'esigenza di chiarire il concetto del « bene » e di distinguere il bene morale dall'utile. Non si avvertiva insomma, a questo proposito, l'esistenza d'un problema.

Né, in realtà, venne meglio approfondito il concetto di *areté*. Gorgia, è ben vero, giustificò il proprio punto di vista con una spiegazione che è nello spirito dell'imperante relativismo: non esisterebbe una *areté* ugualmente valida per tutti, ma ogni singolo gruppo umano – uomini, donne, liberi, schiavi – avrebbe una propria missione particolare[45]. Il significato originario della parola autorizzava in certo modo questa interpretazione, ma Gorgia non riuscì a farla accettare, giacché per l'istintivo sentire dei contemporanei la « virtù civica », così come lo stesso cittadino, costituiva una unità. L'idea di una virtù unitaria lasciava tuttavia sussistere accanto a sé quella di altre virtù particolari, senza che ci si preoccupasse troppo del rapporto intercorrente fra queste e quella e del carattere che le accomunava. Protagora, e Platone glielo dimostra, non afferrava lucidamente nemmeno il problema immediatamente posto dal nuovo programma educativo. Eppure, con la sua pretesa d'insegnare la virtù, egli veniva a porsi in netto contrasto

---

[44] Cfr. Platone, *Men.* 95c (M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 168 ss.) e 71a.

[45] Cfr. Platone, *Men.* 71e.

con l'intuizione, basilare nella società aristocratica, che la *areté* sia legata al bagaglio ereditario, il quale non può essere surrogato da alcuna forma di apprendimento. Protagora, evidentemente, considerava possibile l'insegnamento della *areté*; ma, anziché risolvere il problema obiettivamente, partendo dall'essenza della *areté*, egli preferì richiamarsi all'opinione volgare, la quale in parte riconosceva il peso della disposizione naturale, ma in parte proclamava con democratica esaltazione che ad Atene ognuno, dalla nutrice al giudice, si sforzava di ammaestrare la gioventù e d'educarla a un sano civismo. Così, nella discussione sul pro e il contro, Protagora non procedette oltre un superficiale « non solo ma anche »[46]. Senonché i dubbi su questo argomento erano tanto gravi che Gorgia, come abbiamo detto, rinunciò in modo assoluto all'insegnamento della *areté*. In generale ci si appagò del compromesso verso cui si era già orientato lo stesso Protagora: insegnamento, disposizione naturale ed esercizio avrebbero dovuto combinarsi per garantire il successo dell'educazione. Ma con ciò non si era conseguita una chiarificazione teoretica.

Quale eccitamento producesse l'arrivo d'un sofista famoso tra quei giovani avidi d'apprendere ed in pari tempo quanto confuse fossero le loro idee circa lo scopo che si proponevano, e quale incertezza dominasse, nella problematica morale, anche quei maestri che ostentavano tanta coscienza di sé, tutto ciò è stato direttamente sperimentato da Platone durante la sua giovinezza e riferito, nel *Protagora*, in una descrizione in cui l'umorismo si fonde con la gravità. Qui, ai pretesi onniscienti, Platone volle contrapporre il suo maestro, il quale pro-

---

[46] Cfr. Platone, *Prot.* 320d - 328d. Con 325c cfr. *Apol.* 25a, *Men.* 92e.

clamava di non possedere sapienza alcuna, ma in compenso scorgeva i problemi decisivi, la cui soluzione costituiva la premessa indispensabile per un'attività educativa feconda, ed esortava perciò ad una chiarificazione dei concetti etici.

Non fu un interesse teoretico quello che guidava Socrate nella sua predicazione. Socrate non risponde a quella definizione di « filosofo del concetto » che di lui diede già Aristotele e che gli storici della filosofia moderni hanno ripetuto per tanto tempo. Fare della logica per la logica era affatto estraneo alle sue intenzioni: egli voleva aiutare la gioventù nello stato di disagio in cui era piombata dopo il crollo delle autorità tradizionali. Ma si commise un altro errore quando, per reazione, non si vollero più riconoscere a Socrate qualità di filosofo, ma si vide in lui solo un esaltatore e un suscitatore di valori etici[47]: in questo caso ci si lasciò involontariamente forviare da un'idea moderna, che al nome di filosofo abbia diritto solo il teorico puro, che architetta un sistema nel chiuso del suo studio per la delizia dell'umanità. Degli uomini completamente immersi nella vita, in stretto contatto col loro popolo: ecco i filosofi greci, e Socrate prima di tutti. Il suo vero obiettivo era di agire praticamente sull'atteggiamento morale dei suoi concittadini. Ma egli fu in pari tempo il pensatore che per la prima volta chiarì l'importanza dei problemi etici e additò la via per risolverli. Platone ha sentito come un'impresa liberatrice la chiarificazione da lui portata nei concetti basilari dell'etica, e l'antichità fu tutta concorde nel giudicare che Socrate, col suo filosofare, abbia dato all'intera filosofia greca, sul piano metodologico co-

[47] Cfr. H. Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913 [trad. it. G. Sanna, Firenze 1943-44].

me su quello positivo, l'orientamento determinante.

Con geniale sicurezza Socrate, nelle sue conversazioni, non si stancava di affrontare sempre lo stesso problema centrale; egli metteva ciascuno di fronte a questa domanda di vitale importanza: « Tu aspiri alla ricchezza, agli onori, alla potenza; ma hai mai considerato se questi sono beni reali? Eppure essi acquistano valore solo con l'uso che noi ne facciamo, ed un retto uso è possibile esclusivamente se si sa che cosa è effettivamente buono per l'uomo. Tutto dipende dunque dalla scienza del bene: solo chi l'ha può condurre la sua vita con piena coscienza del fine, raggiungendo l'*areté* e la felicità ».

Orbene: dove è possibile trovare questa scienza? Dai sofisti? Ma l'unità soggettiva di misura che Protagora applica alle cose non ci giova affatto. Giacché non si tratta di sapere cosa noi consideriamo buono, ma che cosa è effettivamente buono. Proprio in opposizione alla saccenteria dei sofisti, Socrate avverte che assolutamente l'individuo non può estrarre alcun sapere da se stesso. L'uomo non può esistere come individuo isolato fisicamente, e tanto meno psichicamente. Infatti, ogni parola che io pronuncio, ogni concetto che adopero non è coniato da me, ma ha un contenuto attribuitogli dalla collettività. Perfino quando fabbrico un neologismo, lavoro con un materiale tràdito. E quando parliamo con gli altri, lo facciamo col presupposto che gli altri colleghino alle parole le nostre stesse rappresentazioni. Tutto il nostro pensare è dunque determinato dal linguaggio, che è l'espressione superindividuale della coscienza universale. È questa coscienza a dare la norma per il senso delle parole che io uso.

Dobbiamo risalire a tale senso, se vogliamo acquistare chiara coscienza di concetti come « buono » e « giusto ». Ma allora non è possibile isolarsi, chiudersi nelle

proprie rappresentazioni, limitarsi ai propri soggettivi criteri di valutazione; al contrario dobbiamo confrontare le nostre rappresentazioni del contenuto di una parola con quelle di altri. È questo il motivo per cui Socrate deve continuamente intrecciare conversazioni con i suoi simili: nel corso di esse fa naturalmente l'esperienza che anche gli altri non sanno nulla e non hanno che rappresentazioni imprecise. Ma con un po' di buona volontà dev'essere possibile stabilire, con un'indagine comune, quale sia infine il senso delle parole, soprattutto che cosa si debba intendere, secondo la coscienza universale, con concetti tanto usati e tanto importanti quanto « buono » e « giusto ». Se poi la coscienza universale contenga già la verità oggettiva, questo è un altro, più vasto problema, cui Socrate, alieno da ogni metafisica, non può dare risposta. Perché egli rimane, per quanto lo riguarda, un non-sapiente.

C'era tuttavia un punto sul quale, in ogni conversazione, gli interlocutori si trovavano sempre d'accordo e che perciò doveva essere assunto come un risultato sicuro. Si trattava della nozione che le cose esteriori acquistano valore solo mediante l'uso che noi ne facciamo e quindi, propriamente, non meritano il nome di « beni », ma che anzi per l'uomo è « buono » solo ciò che contribuisce al suo avanzamento interiore e migliora e qualifica la sua natura, rendendolo un uomo « buono ». Con ciò una luce nuova investiva anche il concetto della *areté*. La « condizione migliore » dell'uomo oramai non poteva più essere cercata nelle cose esteriori, nella prosperità e nella ricchezza, ma solo nella sua interiorità: poteva dipendere soltanto dalle caratteristiche dell'anima. Ciò portava con sé ulteriori conseguenze. Mentre per la sensibilità dell'età antica la *areté*, per divenire una realtà piena, aveva bisogno di una manifestazione esterna e di un riconoscimento da parte della società,

ora cadeva ogni dipendenza così dal giudizio del prossimo come dalla riuscita, alla cui determinazione concorrono circostanze fortuite. Solo la capacità e la forza interiore potevano costituire l'essenza della *areté*, e su queste si fondava il valore dell'uomo.

Quale fosse il contenuto ed il campo d'azione di questa *areté*, fu suggerito a Socrate senza possibilità d'inganno dal suo senso della *polis* (vedi sopra, p. 226). Sul piano teoretico egli rimase il non-sapiente, ma in pratica possedeva l'incrollabile convincimento che l'uomo può esistere solo come membro della società, assolvendo in essa a compiti determinati, e che, conseguentemente, l'essenza della sua « capacità » deve risiedere in ciò che egli produce a vantaggio della società stessa. « Bravo » e « buono » è unicamente l'uomo che, come cittadino, non solo rispetta i suoi concittadini e si astiene dall'ingiustizia, ma assicura ed incrementa, per quanto sta in lui, la prosperità sociale. Solo chi si sente parte del tutto ed adempie ai suoi doveri verso il tutto è giusto e buono. Così, finalmente, la *areté* diveniva un concetto morale, la capacità una virtù; così il bene morale era determinato nella sua specifica natura e distinto dal bene fondato sull'utilità.

A questo punto si diede un caso straordinario: sebbene distinti, i due beni, obiettivamente, coincidevano. Infatti, col suo operare nella società in base ad una regola morale e con il collaborare al raggiungimento dei suoi fini, l'uomo serve primariamente il bene della totalità, ma ne ritrae contemporaneamente il maggior vantaggio per sé, giacché non garantisce soltanto una base alla propria esistenza fisica, ma realizza anche il destino assegnatogli dalla natura. Ma allora il vero ed unico bene dell'uomo dev'essere la virtù. Fu questa la conquista decisiva cui portò la nuova conoscenza, perché in tal modo era superato l'antico conflitto tra il bene morale

ed il bene fondato sull'utile. Il bene stesso si risolse in ciò che è effettivamente utile e degno di essere ricercato in sé e per sé. Si narrò più tardi di Socrate che abbia maledetto chi per primo aveva separato l'un concetto dall'altro.

Con ciò si chiariva anche la posizione dell'altro concetto-chiave dell'etica ellenica: se la moralità, in quanto « condizione migliore», era l'unico vero bene dell'uomo, allora in essa doveva realizzarsi anche la miglior forma di vita che possa essere assegnata all'uomo che vive in perfetta armonia con il suo buon demone. Anche l'*eudaimonia* non dipende dunque dai beni esteriori, la salute, la gloria, la ricchezza, e nemmeno dal successo delle nostre azioni o dal giudizio altrui, ma esclusivamente dall'interiorità dell'uomo e dalla sua buona disposizione; si trova nella retta condotta morale, che converte nell'uomo il senso soggettivo di felicità in un possesso durevole, assicurandogli la pace con se stesso, con il mondo e con dio. È l'*eudaimonia*, che non abbandonò Socrate mai, neppure nell'istante in cui beveva la tazza di veleno.

L'uomo reca in se stesso i veri valori, il bene supremo, ha in se stesso la disposizione e la forza per essere felice in ogni circostanza della vita: è questa la lieta novella che Socrate annunciò e visse per primo. Ma una condizione deve realizzarsi: l'uomo ha da rendersi conto che il bene non dipende dal suo capriccio personale, ma possiede una sua validità oggettiva; ha da sapere che cosa per lui è veramente buono e degno di essere ricercato, qual'è il suo destino supremo. Solo allora potrà condurre la sua vita con piena coscienza del fine, adempiere i suoi compiti, raggiungere l'armonia interiore.

L'idea centrale del pensiero socratico trova la sua più concisa espressione nella famosa definizione della

virtù: « La virtù dell'uomo consiste nella conoscenza del bene e del male ».

Indubbiamente questa definizione fece scuotere il capo già a non pochi contemporanei di Socrate e, a prima vista, riesce legittimamente ostica al pensiero di noi moderni. Non vi si esprime forse un angusto intellettualismo, che chiude gli occhi di fronte alla vita istintiva dell'anima? E, innanzitutto, dove va a finire la volontà tesa verso il bene?

Per intendere la massima di Socrate dobbiamo chiarire le nostre idee su una caratteristica essenziale della mentalità greca, caratteristica che, per quanto strano sembri, non è stata colta dai moderni. La volontà ha per gli Elleni un significato diverso e molto più ristretto che per noi, sì da passare, non solo in Socrate ma in tutta la filosofia greca, assolutamente in secondo piano, per quanto inclini possano essere i moderni storici della filosofia a trasferire nel pensiero greco il loro proprio concetto della volontà e a reperirlo o nel θυμός di Platone o nella « scelta » di Aristotele o in qualsiasi altro posto. Dicendo « volontà » noi pensiamo (qui io prescindo dall'artificiosa analisi della psicologia contemporanea) ad una funzione psichica del pari distinta dall'intelletto e dal sentimento, e la sentiamo indipendente anche dall'oggetto cui essa è rivolta. Parliamo per esempio di « forza di volontà » e di un « uomo volitivo », senza dare alcuna indicazione sulla direzione di questa volontà. In assoluto questa parola si sottrae ad una traduzione in greco; è possibile solo parafrasarla su per giù così: « Il tale è uno che vuole fortemente ciò che vuole ». Ciò implica che l'uomo greco non conosce se non un volere che si dirige ad uno scopo, più o meno chiaramente conosciuto o intraveduto: un oggetto concreto o un'azione determinata. Nell'uso linguistico greco al nostro concetto di volontà si avvicina soprattutto il

sostantivo λῆμα[48], che, derivato da un verbo λῆν di origine (si noti) dorica, passa però generalmente al significato di « coraggio ». Dei due verbi più correnti che in greco corrispondono al nostro « volere », uno, ἐθέλειν, esprime invero non di rado un volere impulsivo, ma più spesso indica un puro e semplice « esser pronto » a ricevere una sollecitazione esterna, come quando uno si dichiara disposto ad accogliere una richiesta; ed è sintomatico che questo verbo venga adoperato di preferenza in frasi negative. Il volere spontaneo è invece espresso da βούλεσθαι, ma questo verbo è etimologicamente connesso con parole che esprimono il riflettere e il deliberare, βουλή e βουλεύειν. Βουλή invero è innanzitutto la deliberazione, e anche l'assemblea deliberante e l'assemblea come istituzione; ma quando Eraclito dice che « la legge consiste anche nel seguire la βουλή di un singolo »[49], egli intende la volontà del monarca, e quando all'inizio dell'Iliade troviamo che si compì la βουλή di Zeus, o quando Odisseo va a Dodona per informarsi della βουλή di Zeus[50], possiamo tradurre βουλή tanto con « volontà » che con « decisione »: in effetti la parola contiene l'uno e l'altro concetto. Infatti la volontà spontanea compare qui come il risultato d'una riflessione, e dunque di un processo intellettuale, che determina automaticamente lo sforzo verso un fine riconosciuto degno di essere raggiunto. Una sensibilità non diversa traspare da certi versi in cui Omero descrive in modo tipico come un dio o un uomo passa all'azione. In queste occasioni il poeta dice

---

[48] Per λῆμα cfr. per es. Eschilo, *Sept.* 616; Epicarmo, fr. 182 Kaibel; Sofocle, *Oed. Col.* 960; il commento di U. v. Wilamowitz a Euripide, *Herc.* 1416. L'omerico ἰότητι risale con ogni probabilità a ἵημι e significa quindi propriamente « per mandato degli dèi ».

[49] Eraclito, B 33 Diels.

[50] A 5; ξ 327; τ 296 (cfr. ν 127).

innanzitutto, in stile formulare: « Allora pensò ad un'altra cosa, pose mente ad un'altra cosa » (ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησε), e a queste parole fa subito seguire lo sviluppo del pensiero, senza alcun accenno alla decisione o all'atto di volontà. Là dove Alcinoo, secondo il nostro punto di vista, dovrebbe dire: « Nausicaa non ha fatto bene a fare ciò », troviamo invece: « Non ha pensato bene ciò »[51]; e della stessa Nausicaa il poeta racconta: « Essa ebbe un altro pensiero », dopo di che raccoglie i suoi panni e dice ad Odisseo che cosa deve fare[52]. Insomma, ciò che è decisivo è l'atto di pensare; l'atto di volontà dobbiamo integrarlo noi.

Come il verbo νοεῖν (« pensare »), usato in queste frasi, anche i verbi di « conoscere » (γιγνώσκειν, δοκεῖ μοι), oltre a λέγειν (« dire »), possono essere impiegati non solo per assodare che qualcosa è, ma, in unione con un infinito, anche per affermare che qualcosa deve accadere. Il conoscere dunque può già contenere la volizione. Fin dall'epoca arcaica, anche per le disposizioni e deliberazioni ufficiali, cui un'assemblea perveniva dopo discussioni e meditati interventi sul pro e il contro, erano impiegati termini come γνώμη e δόγμα, che valgono propriamente « conoscenza ». Eraclito parla della *gnome* che governa il tutto[53], allo stesso modo che Anassagora del *nous* che, pensando e contemporaneamente volendo, organizza il mondo.

Perfino nel diritto penale greco è significativo il fatto che ci si interessa più all'atto di pensiero che ad una volontà indipendente da esso. Chi con un'ordinanza provoca il danneggiamento di un terzo, sopporta, quale « autore intellettuale », la responsabilità giuridica di

---

51 η 299.
52 ζ 251.
53 Eraclito. B 41 Diels.

quella βούλευσις, anche se non ne ha previste le conseguenze[54].

Sarebbe inesatto chiamare intellettualistico l'atteggiamento dei Greci: essi aspirano alla chiarezza anche nel plasmare la loro vita, e questa chiarezza non viene garantita dal cieco pullulare degli impulsi irrazionali, ma dall'intelletto, che guarda lontano e addita dei fini nettamente individuati. L'intelletto, per diritto di natura, ha il governo dell'anima, come principio motore mette in azione le sue forze e le guida in una determinata direzione. Di un particolare volere, indipendente dall'intelletto, la mentalità greca non avverte il bisogno: infatti, dalla rappresentazione dell'utile e del bene e dalla visione della meta prefissa, si sviluppa da sola la volontà d'agire. Tutto ciò non presuppone minimamente una carenza della forza di volontà, come può essere dimostrato nel modo più evidente dal confronto con un altro popolo indoeuropeo, quello indiano. Rabindranath Tagore, nel suo libro *La casa e il mondo*, descrive come il movimento svadescista afferri con terribile violenza le masse: chiara divampa la fiamma dell'entusiasmo patriottico, accesa dall'appello alla libertà; ma essa si rivela un fuoco di paglia, senza effetti duraturi, perchè si alimenta al sentimento e alla fantasia, e manca la volontà diretta ad una meta chiaramente individuata, quella volontà che, surrogando ogni altra forza, animò i Greci nella loro guerra di liberazione e diede loro la vittoria.

Così, anche individualmente, ogni Greco ha davanti agli occhi, nettamente definito, lo scopo della sua vita, e questa conoscenza basta a determinare in lui lo sforzo operante e conseguente verso ciò che ha riconosciuto come « buono ».

---

[54] Cfr. Antifonte, VI 16; 19; F. Lipsius, *Attisches Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig 1915, p. 612.

Dunque il principio socratico della sapienza virtuosa, lungi dall'essere la trovata paradossale d'un pensatore straniero a questo mondo, risveglia, portandolo alla luce della coscienza, ciò che sonnecchiava in fondo all'anima dei Greci: con una prepotenza, indubbiamente, che sbigottì anche i contemporanei. Che la conoscenza del vero e del bene possa urtare contro degli ostacoli all'interno dell'uomo stesso, Socrate naturalmente lo sapeva altrettanto bene che la Fedra euripidea, la quale dichiara esplicitamente: « Ciò che è buono lo sappiamo e lo riconosciamo, soltanto non lo applichiamo », perché siamo troppo pigri o perché una voglia ce ne distrae. Ma Socrate non aveva minimamente l'intenzione di proporre una teoria psicologica (l'hanno fatto, più tardi, gli Stoici per dare al principio socratico un fondamento intellettualistico): voleva piuttosto richiamare l'attenzione degli uomini sull'unica cosa che sia veramente necessaria, e cioè la chiarezza d'idee intorno a ciò che in fin dei conti è buono per l'uomo, in quanto lo conduce al compimento del suo destino. Infatti, sebbene Socrate, per mettere in evidenza la necessità del sapere e della esatta informazione, li metta assai spesso a confronto con la conoscenza d'una disciplina particolare, non ci lascia tuttavia alcun dubbio sul fatto che la scienza del bene non si distingue dalle conoscenze particolari solo per il diverso contenuto, ma anche nella sua essenza. Il medico conosce quale trattamento può salvare la vita al suo paziente, ma non sa se questa guarigione sia un bene per lui[55]. La conoscenza particolare è applicabile a nostra discrezione, per scopi morali e per scopi immorali; ma chi ha realmente il possesso della scienza del bene non può agire se non moralmente[56]. Non riusciamo

[55] Cfr. Platone, *Lach.* 195e - 197.
[56] Platone, *Prot.* 345d e *passim.*

a raffigurarci un uomo che sa ciò che per lui è buono e invece di questo sceglie o compie il male. « Nessuno per proprio impulso cade in inganno, nessuno fa il male coscientemente »: è la conclusione cui perviene Socrate, quella che egli proclamò con tranquilla sicurezza, per quanto violentemente potesse sconcertare i suoi simili. Per Socrate la scienza del bene, come per San Paolo la fede, si converte direttamente in un sentimento che penetra l'uomo intero e determina tutto ciò che egli pensa, sente e compie.

È questa scienza del bene che fa dell'uomo una personalità morale. Giacché è morale solo l'azione compiuta con idee ben chiare sul fine propostoci e nell'esatta consapevolezza del destino umano. L'impulsiva, « temeraria » spavalderia di chi mette a repentaglio la vita in battaglia come per gioco non è ancora un'azione morale; lo è soltanto lo spirito di sacrificio di chi offre la propria vita per la patria coscientemente, di chi, come si espressero gli Ateniesi nell'epigrafe per i caduti di Potidea, « baratta la vita con l'*areté* »[57]. La moralità dunque, ed è Socrate il primo a proclamarlo, è qualcosa di specificamente umano. Non negheremo certo al leone un istintivo coraggio, ma il valore di chi sa per che cosa combatte, il leone non lo possiede. Solo l'uomo può e deve sapere che non la vita fisica è il supremo tra tutti i valori, ma la vita « buona ». È questo il principio che Socrate ha verificato attraverso tutta la sua vita, lo stesso che gli impedì di fuggire dal carcere. Socrate sapeva di essere sotto la protezione della divinità ed ascoltò la voce del demone, che nei casi di dubbio lo tratteneva dai passi falsi; ma in realtà egli non aveva bisogno di quella voce per trovare la sua strada. Bastava che si abbandonasse alla sua « scienza » pratica, e questa gli

[57] [Cit. a p. 26 n. 19. – *N. d. T.*].

avrebbe suggerito senza possibilità d'errore quale direzione doveva prendere.

Quando rinviava l'uomo esclusivamente alla sua interiorità, dove egli può trovare i genuini valori di questa vita, e non lasciava sussistere come veri « beni » né il potere né la ricchezza e nemmeno la salute e la bellezza fisica, Socrate partiva dalla premessa di un'antitesi tra anima e corpo che nel quinto secolo era già corrente (v. sopra, p. 26). Perciò la natura dell'anima non lo pose di fronte ad alcun problema: egli non se ne diede pensiero[58]. Né s'interessò affatto alla fede pitagorica nella metempsicosi o all'intuizione religiosa secondo cui l'anima realizza il suo destino solo in un'esistenza incorporea. Di ciò che sarà dell'uomo dopo la morte nulla seppe e nulla curò di sapere. Socrate viveva nel mondo di quaggiù, eppure credeva anch'egli che l'esistenza terrena debba svolgersi sotto il segno di questa massima: « Che cosa gioverebbe all'uomo conquistare tutto il mondo e perdere la propria anima? ». Perché che l'anima abbia infinitamente più valore del corpo e di ogni altra cosa, di questo egli aveva una certezza immediata. L'antitesi tra anima e corpo trovò con Socrate la prima piena applicazione nella sfera etica. « Tu, Ateniese, cittadino della città più grande e più famosa per sapienza e per potenza, non ti vergogni di affannarti per i possessi materiali, per averne quanti più è possibile, e così pure per la fama e gli onori, mentre non ti curi e non ti preoccupi della sapienza pratica e della conoscenza della verità e della tua anima, affinché diventi quanto è possibile buona? »: è questo, come dichiara nell'*Apologia* platonica, il rimbrotto che, finché avrà vita, egli non si stancherà di muovere a ciascun Ate-

---

58 Cfr. J. BURNET, *The Socratic Doctrine of the Soul*, « Proc. of the Brit. Acad. » 1915, p. 235 ss.; W. JAEGER, *Paideia*, II, p. 89 [trad. it., II, p. 63 s.].

niese[59]. La cura dell'anima, la propria e quella dei suoi simili, è la sacra missione assegnatagli da Dio. Socrate è stato il primo uomo dell'occidente che si sia sentito un « curatore di anime ».

Ciò non implica un'ostilità verso il sensibile né una svalutazione o, peggio, una condanna del corpo. È tuttavia avvertibile qui l'esigenza morale che l'anima abbia ed eserciti un'incondizionata egemonia sul corpo; e, ciò che è ancora più importante, entro l'anima stessa lo spirito deve tenere saldamente in mano le redini, anche nei confronti della vita istintiva. Il dominio di noi stessi, la ἐγκράτεια, che dà la preminenza al vero Io dell'uomo, è il necessario fondamento della virtù[60].

Come Socrate, personalmente, esercitasse un'assoluta padronanza sul corpo, come non disdegnasse la serena allegria delle brigate d'amici e nello stesso tempo fosse insensibile agli allettamenti della carne non meno che all'arsura ed al gelo, ed anzi il suo spirito potesse prescindere temporaneamente dal corpo (a Potidea era rimasto ritto in piedi per ventiquattr'ore, immerso nella riflessione, senza che il corpo facesse valere le sue pretese), tutto ciò è stato descritto nel *Simposio* da Platone attraverso le parole di Alcibiade ebbro. E questi ci sa anche raccontare di quando a Delio rimase calmo in mezzo alla scomposta fuga degli Ateniesi e proseguì imperturbato la sua strada, e di quando mantenne lo stesso virile contegno nell'assemblea, mentre la folla scatenata voleva costringerlo a compiere un'illegalità. In un'epoca in cui tutti i concetti morali erano scossi e non si era più abituati a veder altro che figure vacillanti, questa condotta ferma, questa sicurezza incrollabile fecero un'impressione profondissima. In Grecia nessun'altra personalità ha eserci-

[59] Platone, *Apol.* 29d.
[60] Cfr. Senofonte, *Mem.* I 5, 4.

tato sui contemporanei un'influenza più decisiva di Socrate. Tuttavia, come è accaduto per Gesù, la semente che sparse non si schiuse completamente prima che, col contegno in faccia alla morte, egli suggellasse la sua dottrina, dimostrandone la forza vitale.

Il senso plastico innato nei Greci ha fatto sì che in ogni tempo si attenessero più volentieri ai grandi modelli che ad una qualsivoglia teoria. Perciò anche Socrate divenne per la posterità la figura ideale dalla quale innumerevoli Elleni attinsero la forza per vivere moralmente. Videro in lui il più puro rappresentante dell'umanità, il figlio più sincero del loro popolo. È stato un peccato contro lo spirito ellenico raccogliere, come hanno fatto alcuni dotti moderni, un ghiribizzo di Nietzsche, suggeritogli dal suo astio antisocratico, per contestare l'appartenenza fisica di Socrate alla grecità.

Tra i seguaci di Socrate troviamo uomini diversissimi, e poiché Socrate non espose dogmaticamente la sua filosofia, ciascuno poteva interpretarla secondo il suo particolare sentimento della vita. In Socrate il destino dell'uomo era connesso alla sua appartenenza ad una comunità; ma chi, personalmente, non si sentiva strettamente vincolato alla *polis* poteva ben ricevere, dalla bocca del maestro, solo il messaggio che l'individuo reca in se stesso i veri valori ed in qualsiasi situazione può, col proprio sapere e col proprio atteggiamento interiore, assicurarsi l'indipendenza dal mondo esterno e la felicità.

Aristippo, che, nato a Cirene e ben presto sradicato dalla sua patria, è un anticipatore della massima *Ubi bene ibi patria*, interpretò la scienza del vero bene come una sapienza pratica, la φρόνησις, che procura alla vita dell'uomo una sovrabbondanza di piacere e di gioia. Fu, egli per primo, l'artista della sua vita, un uomo che, come Odisseo ed Archiloco, possedeva sufficiente elasticità mentale per « interpretare qualsiasi parte sulla scena della

vita » ed affermare la sua personalità in qualsiasi paese e in qualsiasi situazione. « Io tengo lei, lei non mi tiene », poteva dire nel momento in cui giaceva tra le braccia della donna più bella della Grecia[61]. Fu questa, in ogni circostanza, la sua divisa. Anche alle corti dei principi sapeva mantenere la sua libertà interiore e la sua indipendenza. Orazio lo assunse come modello.

Anche Antistene interpretò da un punto di vista individualistico il messaggio di Socrate. Con Aristippo egli vide nella libertà interiore il grande bene recato dalla φρόνησις, alla quale egli ritiene che dovrebbe pervenire la « forza » socratica [62] (noi moderni ci aspetteremmo di sentir dire la « forza di volontà »). Avrebbe preferito uscir di senno che mettere l'intelletto al servizio del piacere, ed « avrebbe ammazzato Afrodite se fosse riuscito ad afferrarla »[63]. Non il piacere dà all'uomo l'indipendenza interiore, ma l'assenza di bisogni, l'assuefazione alla fatica, l'induramento ai dolori: questi producono la capacità di resistenza che già Archiloco desiderava, rendono l'uomo tetragono ai colpi del destino, bastano a garantirgli l'*eudaimonia*. Anche ad Antistene, figlio di una schiava, difettava il sentimento della *polis*; sebbene nei suoi scritti trattasse alcuni problemi della vita collettiva (il suo ideale era una monarchia assoluta in cui avesse il supremo potere un uomo dotato di sapienza socratica), il suo pensiero ruotava intorno all'individuo, anche se questo ha il compito morale e la missione di adoperarsi, come Eracle, per il bene dei suoi simili.

Aristippo e Antistene sono i precursori dell'etica individualistica che sorgerà più avanti, e rappresentano le due tendenze antitetiche in cui essa si dividerà.

---

[61] Cfr. Diogene Laerzio, II 75.
[62] Cfr. Diogene Laerzio, VI 11.
[63] Cfr. Diogene Laerzio, VI 3; Clemente, *Strom.* II 107.

Ma il legittimo erede di Socrate fu Platone, che ricevette dal maestro il sacro legato di rinnovare l'antico spirito della *polis* sulla base di una sicura conoscenza morale. Certo egli dovette percorrere strade nuove, e non solo esteriormente: soprattutto la sua sensibilità metafisica gli suggeriva che sarebbe riuscito a garantire un solido fondamento alla sua opera riformatrice solo se procedeva oltre il non-sapere socratico e se sviluppava le sue istanze etico-pratiche muovendo da una concezione generale del mondo scientificamente motivata.

Ma esisteva, in assoluto, la possibilità di un sapere e di una scienza? A questo punto affioravano tutte le gravi aporie che avevano già travagliato Eraclito e Parmenide: il problema del rapporto tra l'io conoscente e il mondo esterno; il problema del senso sia delle nostre testimonianze e della nostra esistenza spirituale sia del mondo; il problema: « Che cos'è la verità? ».

La conoscenza del mondo esterno ci è innanzitutto mediata dai sensi. Ma proprio i concetti di valore più importanti, come « bene » e « giusto », non traggono origine dalla percezione sensoriale: questa ci mostra sempre esclusivamente degli oggetti singoli. E allora da dove deriviamo la capacità di confrontare le singole impressioni e di designare le cose come uguali, simili, più grandi o più piccole? E ancora: che senso ha, e che cosa autorizza, l'attribuire all'oro predicati come « giallo », « pesante », « duro », diversissimi tra loro e percepiti da organi di senso diversi, e riferire poi queste stesse proprietà, una ad una, ad oggetti diversi? Come perveniamo a comprendere la quercia possente ed il filo d'erba sotto la denominazione comune di « pianta », sebbene con i nostri sensi non abbiamo mai vista una « pianta » che riunisca in sè la quercia e l'erba? Parliamo della circonferenza intendendo con questa parola la linea i cui punti sono equidistanti da uno stesso punto, ma può essere mediata dai sen-

si questa rappresentazione, quando non esiste il disegno di una circonferenza che corrisponda pienamente a questo requisito? Dunque i matematici, in realtà, non operano con figure materialmente percepibili, ma con altre figure, contemplate dal loro occhio spirituale. Proprio questa circostanza può additarci la via per uscire da tutte le difficoltà. Dobbiamo renderci conto che, accanto alla percezione sensoriale, c'è un'altra conoscenza puramente spirituale, per mezzo della quale non solo noi combiniamo le impressioni sensoriali ma concepiamo anche degli oggetti che il nostro occhio corporeo non vede. Tutte le nostre affermazioni, tutta la nostra attività di pensiero acquistano significato solo quando noi ammettiamo che anche i concetti generali che abbiamo sempre sulla bocca e presupponiamo parlando e pensando, possiedono una validità oggettiva, e quando riconosciamo che non esistono soltanto i singoli fenomeni percepiti con i sensi, ma anche degli archetipi della « pianta » e della « circonferenza », che si realizzano nei fenomeni e ad essi conferiscono, con la propria presenza, il loro essere-così. Questi archetipi devono certamente avere una qualità diversa dalle cose materiali mostrateci dai sensi, e devono non pertanto possedere un essere reale, anzi, in quanto forme eternamente uguali a se stesse, presentare un grado più alto e più vero di essere che non gli oggetti dei sensi, mutevoli e transeunti. Essi non sono di natura materiale, ma immateriale, e tuttavia hanno un'esistenza tanto effettiva quanto lo spirito immateriale che li contempla. Solo con questo presupposto le nostre affermazioni ed il nostro pensiero assumono un significato, solo così ci diviene comprensibile tutta la nostra esistenza spirituale[64].

Alla duplice conoscenza, sensoriale e puramente spirituale, deve dunque corrispondere un duplice essere, ma-

[64] Platone, *Phaed.* 96 ss.

teriale e immateriale. Platone è stato il primo a compiere in modo esplicito questa distinzione.

Platone ricevette lo stimolo alla concezione degli archetipi da Socrate, il quale, nelle sue conversazioni, aveva incessantemente domandato che cosa si dovesse intendere, in ultima analisi, con le parole « giustizia » e « bene ». Abbiamo già veduto come Socrate non fosse mosso, nel porre questa domanda, da un interesse logico e come non volesse definire teoreticamente il concetto né accertarne il contenuto. Egli voleva sapere cosa fossero il bene e il giusto in sé e trovare così una guida sicura per la vita pratica. Anche Platone non pervenne alla sua scoperta attraverso ricerche di logica[65]. Egli chiama gli archetipi εἴδη o ἰδέαι. Entrambe queste parole derivano dalla radice *id-* (« vedere ») e designavano originariamente, nel comune uso linguistico, il fenomeno « visibile », l'aspetto e la forma del singolo oggetto; ben presto però, dato che i Greci furono sempre portati a risalire dall'individuale all'universale, furono usate anche in riferimento alla forma percepita in modo uguale in tutta una serie di fenomeni. Così i medici designarono come εἶδος il quadro clinico generale ottenuto con l'osservazione di molti casi particolari; i retori parlarono delle ἰδέαι del discorso, alludendo a delle forme tipiche; non di rado, infine, entrambe le parole furono usate proprio nel senso di « generi » e di « qualità delle cose ». Ma per gli Elleni nel generale, nell'universale era racchiusa anche la vera essenza della cosa singola. Perciò Platone si muoveva entro il quadro d'un atteggiamento speculativo comune a tutta la grecità, quando trovò l'essenza del giusto e del bene, cercata da Socrate allo scopo di attingere un saldo crite-

---

[65] Cfr. C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910, p. 228 ss.; U. v. WILAMOWITZ, *Platon*, Berlin 1919, II, p. 249 ss.

rio per la valutazione dell'azione individuale, in un εἶδος o idea o archetipo, contemplato con l'occhio spirituale; quando, come dice egli stesso nel *Fedro*, « ricondusse ad una sola idea, contemplandoli insieme, i fenomeni dispersi in una molteplicità di luoghi »[66]. Ma il grande passo compiuto da Platone al di là di Socrate consistette in questo, che egli si liberò dalla schiavitù delle parole, dal significato che esse avevano nella comune coscienza umana, e, oltre ad ascrivere agli archetipi una validità oggettiva (l'interpretazione soggettivistica delle idee e la loro riduzione a costruzioni del pensiero, tentata dai neokantiani, è assolutamente estranea allo spirito platonico e allo spirito ellenico), riconobbe in essi il vero essere, il solo essere che dia ai singoli fenomeni sensibili un grado relativo di essere e riveli la loro essenza.

Con ciò anche il problema che aveva trascinato Eraclito e Parmenide in un conflitto apparentemente inconciliabile trovava una soluzione mediatrice. I fenomeni sensibili rimasero il punto di partenza; la legge dell'incessante divenire, scoperta dal *logos* induttivo, il compenetrarsi dei contrari, il principio che tutto fluisce, che Platone aveva assimilato nella sua giovinezza dall'eracliteo Cratilo, conservarono la loro validità, ma solo per quanto attiene alla sfera dei fenomeni, al mondo materiale rivelatoci dai sensi. Ma questo stesso mondo diveniva uno schermo traslucido, attraverso il quale il *nous* scorge, con il suo occhio spirituale, l'essere eterno ed immutabile di Parmenide, non già, però, come un'unità rigida, immobile e uniforme, ma come una molteplicità, che esclude da sè ogni assoluto non-essere, ma non un essere-altro, un non-essere-così e che perciò non è costretta a rinunciare al riconoscimento e all'intendimento dei fenomeni singoli.

Ma in questo modo la concezione platonica del mon-

[66] Platone, *Phaedr.* 265d.

do tendeva a differenziarsi con tanto maggior nettezza da un'altra filosofia. L'unico essere parmenideo era stato scomposto in una pluralità anche dagli Atomisti, per renderlo produttivo ai fini della spiegazione del mondo, e anche Democrito parlava delle ἰδέαι, degli archetipi che stanno alla base di ogni determinazione concreta. Ma egli alludeva ai corpuscoli materiali, agli atomi, dalla cui unione proviene la *physis* degli oggetti cosmici come pure l'anima e lo spirito dell'uomo. Invece per Platone lo spirito si trovava infinitamente al di sopra della materia, e solo esso poteva costituire il principio creativo e informatore. Perciò gli archetipi assurgevano ad entità immateriali, secondo la testimonianza dello spirito, legato agli archetipi da una naturale affinità.

Presso i Greci i due opposti sistemi, materialismo ed idealismo, sono germogliati dallo stesso terreno spirituale.

Per Platone la scoperta degli archetipi, la « dottrina delle idee », acquistava significato soprattutto in quanto gli apriva la possibilità di un lavoro scientifico: infatti, al contrario dei fenomeni sensibili, fugaci e colti nel loro perenne cangiamento, gli archetipi eternamente uguali a se stessi fornivano un solido appiglio alla conoscenza. Ed a quel modo che la matematica derivava il suo carattere di scienza e la sua inoppugnabilità dal fatto di operare su delle figure immateriali, così doveva essere possibile edificare sulla conoscenza delle idee una filosofia scientifica, e questa avrebbe offerto una base incrollabile sia al pratico agire dell'individuo sia alla riforma della comunità, la quale rimaneva per Platone, come era stata per Socrate, il compito supremo e la meta ultima.

La filosofia naturalistica della Ionia aveva indagato l'origine del mondo ed aveva spiegato il divenire cosmico con processi meccanici, ma sull'agire umano non si era mai pronunciata. « Viene fornito il vero motivo della mia permanenza in carcere – domanda Socrate nel *Fedone*

– quando io preciso i movimenti muscolari necessari per fare ciò? ». Platone vede qui il problema essenziale. Perciò il suo scopo diviene quello di fondare un'etica scientifica, ed egli è perfettamente conscio di dare con ciò una fisionomia del tutto nuova all'antico problema greco del « perché » e di schiudere alla filosofia un territorio finora inesplorato.

Platone trovò spianata la via ad un lavoro scientifico solo dopo aver stabilito l'esistenza degli archetipi immateriali dell'essere. Come dev'essere concepita la relazione tra i fenomeni individuali e gli archetipi? La partecipazione delle cose singole all'idea universale va spiegata come presenza di questa nelle cose o come modello o in qualche altro modo? Nel *Fedone* Platone rinunciò di proposito a costruire una teoria che desse una precisa risposta a tali problemi[67]; ed è tanto più naturale in quanto allora s'interessava soltanto ai concetti ed alle idee etiche.

Poco alla volta, però, la vita stessa costrinse Platone a prendere in esame il problema se e come, sulla base di questa dottrina delle idee, fosse possibile un'interpretazione del mondo della natura. Tuttavia questo problema si poneva per Platone in maniera del tutto diversa che non per i filosofi naturalisti della Ionia. Il punto di partenza del suo pensiero non era la *physis*, né il suo sforzo si dirigeva a spiegare geneticamente il nascere e il divenire della materia. Platone considerava la materia nel suo stato, indagava come Eraclito la natura e il significato del mondo fenomenico. Egli voleva stabilire quali fattori si debbano porre, dal punto di vista della nuova visione del mondo, per comprendere l'elemento permanente ed il contenuto dei fenomeni. Oltre al concreto oggetto individuale che vediamo, per esempio la quercia, tali fattori sono costituiti da una parte dall'archetipo immateria-

[67] Platone, *Phaed.* 100d.

le, che spiega come da questo dato seme nasce questa data pianta, e dall'altra parte da un sostrato indeterminato e informe, che rende possibile la concretizzazione dell'idea nella materia e nello spazio e riceve dei limiti ed una figura grazie all'archetipo. Ma di ciò il nostro pensiero non si ritiene ancora soddisfatto. Esso cerca una causa ultima che chiarisca la presenza e la cooperazione di questi tre fattori, ed un principio assoluto che stia alla base di ogni essere e di ogni conoscere. Ma questo assoluto deve innanzitutto possedere ancora una proprietà: per Platone, come in generale per tutti gli Elleni, ogni essere acquista senso e scopo solo se adempie ad una missione, se è buono a qualche cosa. Così l'archetipo più alto che il nostro pensiero possa attingere, quell'archetipo che, come assoluto, raccoglie in unità l'intera massa degli archetipi singoli, non può essere che l'idea del bene: esso non è solo ciò che veramente è, ma anche la causa prima da cui scaturisce tutto il bene, nella natura come nella vita umana[68].

Anche precedentemente Platone aveva equiparata questa idea del bene alla divinità. Quando poi nel *Timeo*, dalla sua viva sensibilità estetica e dalla tendenza alla rappresentazione plastica, fu portato ad illustrare la sua cosmologia in guisa tale da far sorgere l'essere, che in realtà è eternamente coesistente, attraverso un processo storico ed un divenire attuatosi nel tempo, introdusse un dio personale e creatore, che, attingendo alla bontà del suo essere, crea il bene e plasma il mondo secondo un ideale di perfezione, fin là dove la materializzazione dell'idea nel mondo visibile non determina delle imperfezioni[69]. Giacché è implicito in tale processo di materializ-

[68] Platone, *Tim.* 48e ss.; *Phileb.* 23c ss. Cfr. « Götting. Gel. Anz. » 1921, p. 26.

[69] Platone, *Tim.* 30. Cfr. E. SACHS, « Philol. Untersuchungen » XXIV (« Götting. Gel. Anz. » 1921, p. 26).

zazione che all'attività creatrice finalistica dello spirito, volta esclusivamente al perfetto bene, si contrappone una seconda causa prima, la necessità inerente alla materia.

Platone ha proposto anche una spiegazione dei singoli fenomeni del mondo sensibile, colto nel suo incessante divenire, sebbene fosse cosciente di poter esporre, a questo proposito, non la verità pura, ma solo il verosimile, ed in tale campo non esitò ad imparare più d'una cosa dal suo grande avversario Democrito. La dottrina di Democrito risulta però radicalmente trasformata: per Platone il mondo non nasce dal meccanico incontro degli atomi, ma attraverso l'opera dello spirito, che delimita e organizza il sostrato materiale secondo le forme dei corpi geometrici regolari. Così, ed è per Platone la cosa più importante, all'elemento spirituale è riservata la preminenza e la creatività.

Infatti Platone combatte appassionatamente contro la concezione meccanicistica, che riconosce come reale solo ciò che è percepito dai sensi, degrada lo spirito e l'anima a prodotti dell'elemento materiale ed a questo stesso riduce il concetto di *physis*. No, è all'anima che si addice in senso proprio il nome *physis*, perché essa è la causa di ogni movimento, di ogni crescita, di ogni vita[70]. Il problema dell'anima era presente a Platone già quando scriveva il *Menone* ed il *Fedone*. Allora lo dominavano gli interessi etico-religiosi; professava la fede orfico-pitagorica nella natura autonoma dell'anima, nella sua immortalità e nella sua destinazione ad un'esistenza incorporea. L'anima divenne così il vero Io dell'uomo: conservarlo puro ed immune dalla contaminazione della materia sarà il supremo intento dell'uomo. Inoltre questa concezione offrì a Platone la spiegazione del fatto che l'anima, nel corso dell'esistenza terrena, possa pervenire, mediante la

[70] Platone, *Leg.* X, 850d ss.

reminiscenza degli eterni archetipi delle cose contemplati nell'esistenza anteriore, alla conoscenza del vero essere e ad un sapere reale.

Per chi avesse scelto questo orientamento la vera essenza dell'anima non poteva consistere se non nello spirito conoscente. La conclusione che la vita istintiva si sviluppa solo dopo l'unione dell'anima col corpo fu raggiunta da Platone nella *Repubblica*[71].

Un significato affatto nuovo assunse l'anima per Platone quando egli pervenne a determinare il rapporto dei fenomeni sensibili con le idee eternamente immobili, ed a fornire, su questa base, una spiegazione del mondo visibile. Poiché qui egli incontrò quella realtà fondamentale che è la vita, la quale riempie il cosmo intero. Ma vita si ha solo là dove c'è movimento, un movimento che non sia provocato dal di fuori, ma scaturisca dall'essere stesso. Dire vita è dire movimento che ha in sé la sua sorgente. Nel *Fedone* Platone aveva dimostrato l'impossibilità della morte dell'anima con la considerazione che questa, conformemente alla sua natura, partecipa dell'idea della vita[72]. Ora, nel *Fedro*, sviluppa il concetto che l'anima è il principio dell'autocinesi e pertanto la causa di ogni manifestazione di vita. Ma di vita è ricolmo tutto il cosmo[73]. Perciò nel *Timeo* Platone dà inizio alla sua cosmologia col postulato che il cosmo, come totalità, deve avere un'anima e che va considerato come un essere vivente animato. Ora da tale anima del mondo traggono necessariamente origine tutte le anime individuali, che comunicano la vita ai singoli corpi[74].

L'antica fede religiosa degli Elleni scorgeva la vita

---

71 Platone, *Resp.* 611c, 588c ss.
72 Platone, *Phaed.* 105c - 106e.
73 Platone, *Phaedr.* 245c.
74 Platone, *Tim.* 29d - 30b.

del mondo in una folla di esseri divini, concepiti plasticamente. Per il pensiero razionale di un Talete o di un Ippocrate il mondo rimase « pieno di dèi », ma questi divennero manifestazioni particolari dell'unica *physis* divina, recante in sé vita e anima. Platone limitò il concetto della *physis* all'anima, ma questa, nel suo pensiero, pervade tutto il cosmo visibile, lo riempie di vita e trasforma non solo il cosmo stesso, ma anche la terra e i corpi celesti in altrettanti « dèi visibili ». È sempre il medesimo atteggiamento fondamentale, proprio di tutti gli Elleni, che trova espressione in forme diverse.

In tutte queste indagini ontologiche e cosmologiche Platone, da fedele erede di Socrate, manteneva ben fisso davanti agli occhi uno scopo: quello di spiegare agli uomini il destino della loro vita e di creare, o almeno di preparare, mediante il rinnovamento della *polis* nello spirito socratico, la comunità ideale. Nelle sue prime opere egli si era affaticato intorno al problema etico, che, lasciato insoluto dai sofisti, con Socrate era diventato di viva attualità. Il problema era duplice: se sia possibile l'insegnamento della virtù, e quale sia il rapporto tra la virtù come tale e le virtù singole. Era lecito distinguere diverse virtù particolari, se tutte dovevano essere ricondotte all'unica conoscenza del bene e del male? Platone, allora, si era limitato a formulare il problema secondo il tradizionale metodo del suo maestro, ma aveva accennato che la definizione socratica comportava, come necessaria conseguenza, che, come c'era una sola scienza del bene, così non potesse esserci che una sola virtù, e che questa dovesse essere insegnabile. Entrambi i problemi seguitarono ad interessarlo. Il secondo fu poi investito da una luce nuova quando egli giunse alla scoperta che l'anima ha già scorto le idee ed il vero essere nella sua esistenza prenatale e che perciò l'educatore degno di questo nome non deve inculcare dal di fuori un sapere, ma, con l'aiuto di

una sorta di « ostetricia » spirituale, può risvegliare nell'anima ben disposta la tendenza a conoscere e a sapere e richiamare alla sua memoria ciò che essa un giorno ha contemplato[75]. Il problema dell'essenza della virtù e del rapporto reciproco fra le virtù trovò la sua soluzione quando Platone, procedendo al di là di Socrate, si occupò più specificamente della natura dell'anima, acquistando la convinzione che l'identificazione di virtù e sapere, sostenuta da Socrate, non dava pienamente ragione dei dati di fatto accertati dalla psicologia. L'esperienza quotidiana insegnava che l'anima, nel corso della sua esistenza terrena, non rimane una pura essenza spirituale, ma esplica delle funzioni animali ed ha una vita istintiva che si sviluppa autonomamente a fianco dell'intelletto. In tale vita istintiva Platone credette di dover distinguere due strati: da una parte i sentimenti e gli appetiti che si riferiscono al lato materiale della vita e che derivano dai bisogni fisici; dall'altra quelli più nobili, che trovano la loro causa in sensazioni e tendenze puramente psichiche: il coraggio, il sentimento della giustizia, l'ira e l'impulso all'affermazione della propria personalità. Platone comprende i primi, in quanto parte « concupiscibile » dell'anima, sotto il nome di ἐπιθυμητικόν, ed i secondi sotto il nome di θυμός: questo termine, già riferito da Omero a tutti i processi emozionali dell'anima, più tardi era stato generalmente riservato al coraggio e all'ira, tanto che Platone preferisce il più indeterminato e generico θυμοειδές, l'« elemento irascibile ». Dunque l'anima, durante l'esistenza terrena, è spogliata della sua vera ed unitaria natura spirituale ed è composta di tre « parti » o « facoltà ». Al vero « uomo », lo spirito, si sono associati un « leone » ed un « mostro dalle molte teste »: costoro hanno bisogno della guida dello spirito, ma sono indispensabili all'esi-

[75] Platone, *Men.* 81 ss.; *Theaet.* 161e.

stenza terrena e, purché si sottomettano di buon grado all'intelletto ed assolvano la loro funzione naturale, sviluppano una loro condizione perfetta, la loro *areté*[76].

Da questa teoria psicologica cadeva una luce inaspettata sulle quattro virtù fondamentali che, come vedremo più avanti nei particolari, si erano imposte già da tempo al sentimento nazionale ellenico. Infatti tre di esse corrispondevano ai singoli strati dell'anima: all'intelletto la prudenza (φρόνησις), al θυμός il coraggio, e all' ἐπιθυμητικόν il dominio di sé (σωφροσύνη), consistente nel raffrenamento e nel controllo degli istinti di concupiscenza da parte dell'intelletto. Infine la giustizia, virtù sociale per eccellenza, che l'uomo greco doveva esercitare nell'ambito della collettività e sulla quale posava l'armonia e la pace interna di tutto lo stato, poteva essere rinvenuta in quella condizione dell'anima individuale che si ha quando le tre parti adempiono la loro funzione a vantaggio dell'insieme e si trovano in perfetta armonia tra loro. Certo in questa teoria (come avvertì già Aristotele[77]) non trovò inquadramento il fatto che la giustizia ha il suo campo d'azione nel comportamento dell'uomo nei confronti dei suoi simili: qui, evidentemente, il parallelo con lo stato ideale, di cui parleremo tra poco, agì in modo determinante sul pensiero di Platone.

Il problema del rapporto delle virtù tra loro fu risolto dunque nel senso che le quattro virtù particolari mantenevano il loro valore ed anzi trovavano una più profonda giustificazione, ma d'altra parte raggiungevano l'unità nella giusta condotta seguita dall'anima nel suo complesso, e cioè in una virtù complessiva. La definizione generale della virtù data da Socrate naturalmente non poté essere mantenuta, poiché le virtù della vita istintiva irra-

---

[76] Platone, *Resp.* 435 ss.; 588c.
[77] Aristotele, *Eth. Nic.* 1130a 13.

zionale non rientravano nella sfera del sapere. Ma il motivo fondamentale rimase valido, giacché il giusto comportamento degli strati inferiori dell'anima diviene virtù solo a condizione che essi si sottomettano senza riluttanza alla guida dell'intelletto e alla sua saggezza. La scienza intorno al vero bene ed al destino umano rimase ancora la premessa ed il fattore determinante per il giusto comportamento morale, per la *areté* dell'uomo nel suo assieme. La vita istintiva apparve utile e necessaria, ma solo nella misura in cui è guidata dall'intelletto.

Anche questa psicologia non lasciava posto ad un apprezzamento della « volontà » come funzione autonoma. Chi la cerca nel θυμός dimostra soltanto di non sapersi conformare né allo spirito greco in generale né a quello platonico in particolare. Tutti tre gli strati dell'anima hanno gli appetiti che sono propri di ciascuno; che il nostro vero « volere » si diriga in fin dei conti solo verso il bene, Platone l'ha dichiarato a più riprese fin da giovane, e l'ha spiegato con la distinzione tra scopo e mezzo; ma ciò implica che anch'egli conosce soltanto un « volere », quello che si rivolge ad un oggetto determinato, e considera perfettamente naturale che noi abbiamo questo solo volere in quanto l'intelletto ci dice che quell'oggetto è buono [78]. Anche per Platone il sapere dell'intelletto è l'elemento primario, e da esso nasce spontaneamente lo sforzo verso ciò che è stato riconosciuto come buono, senza che si debba postulare una funzione psichica speciale, la volontà, accanto ai tre strati dell'anima.

Ma la nuova psicologia diede i suoi frutti soprattutto in un altro campo. Già nel *Gorgia* Platone, richiamandosi ai Pitagorici, aveva precisato il convincimento socratico

---

[78] Platone, *Gorg.* 467 ss. (nota in 468b la frase, ripetuta due volte, οἰόμενο· βέλτιον εἶναι); cfr. *Lys.* 217 ss.

che il vero bene dell'uomo si trova nella sua interiorità, nel senso che questo bene dev'essere racchiuso nell'ordine, nella disciplina e nell'armonia della vita psichica[79]. Nella *Repubblica* additò con vigore come tema dell'opera la dimostrazione, da lui tentata per la prima volta, che la giustizia (era questa, per il suo senso tutto greco della socialità, la virtù per eccellenza), semplicemente in quanto possesso interiore e prescindendo dall'eventuale successo e dall'apparenza esterna, è degna d'essere ricercata di per se stessa e rappresenta il vero bene dell'uomo; e dimostrò poi, con l'aiuto dell'analisi psicologica, che la giustizia, come armonia di intelletto e di vita istintiva, costituisce la condizione spirituale cui l'uomo è predisposto dalla natura stessa ed entro la quale può dispiegare il suo più proprio essere. La giustizia è dunque la salute dell'anima e, come tale, un bene molto più alto della salute fisica. Concerne infatti il vero Io dell'uomo ed è la sola a garantirgli la sicurezza della retta condotta ed anche la pace interiore, che lo rende indipendente dal mondo di fuori e gli dà, attraverso la coscienza di assolvere la propria missione, un pieno senso di gioia. Solo il giusto, solo il buono può raggiungere l'*eudaimonia*. L'ingiusto è infelice, « ha un cattivo demone », anche se possiede tutta la potenza e lo splendore del mondo, giacché è asservito alla parte più bassa dell'anima ed è trascinato qua e là da molteplici appetiti che non gli consentono mai di pervenire alla pace e alla contentezza interiore[80].

Così il convincimento socratico che la virtù, unico vero bene dell'uomo, basta a garantire la sua felicità, è consolidato dal punto di vista psicologico. Esso peraltro trova la sua motivazione ultima solo nella dimostrazione,

---

[79] Platone, *Gorg.* 508a.
[80] Platone, *Resp.*, inizio del libro II.

d'ordine metafisico, che tutto il divenire cosmico è dominato dall'idea del bene e che l'uomo, come ogni altro essere, è predisposto ad un fine determinato e reca in se stesso la forza di realizzarlo, raggiungendo così il suo stato di perfezione e la felicità.

Orbene, in che cosa consiste questa *eudaimonia* ed il senso di gioia che prova l'uomo? Qui riaffiora l'antico problema del rapporto intercorrente tra il bene e il piacere. Nel *Protagora* Platone, nella sua fase giovanile, assodato che il bene e il piacere sono tenuti distinti dall'opinione comune, in polemica con questa aveva pensato al modo di riunirli insieme, in guisa tale che il bene più alto fosse costituito dal piacere che proviene dal comportamento morale[81]. Ma doveva presto rinunciare a questo tentativo, e quando, nell'inasprita temperie del *Gorgia*, mette l'oumo davanti all'alternativa di tendere con l'egoismo brutale del superuomo verso il successo esteriore, la potenza e la ricchezza, oppure di essere un membro della comunità e di esercitare la giustizia e la moralità, ponendo la salute dell'anima al di sopra delle cose esteriori, esaspera i termini della discussione, col dimostrare che nell'un caso come fine ultimo ci si pone il piacere, nell'altro il bene, e col fare in tal modo del piacere e del bene i due principi di vita antitetici tra cui l'uomo deve scegliere. Tra i due termini c'è un contrasto irriducibile: il primo indirizzo di vita, malgrado il suo affascinante splendore, porta e l'individuo e la collettività alla rovina; l'altro, anche quando si accompagna ad un'apparente sofferenza, conduce alla *eudaimonia*. A questa opinione Platone si attenne in sostanza per molto tempo. Tuttavia già nella *Repubblica*, alle sensazioni di piacere proprie delle parti

---

[81] Platone, Prot. 351b ss. (cfr. M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, p. 105 s.), non apprezzato nel suo valore dallo JAEGER, *Paideia*, II, p. 208 [trad. it., II, p. 243].

inferiori dell'anima, risultanti dal soddisfacimento d'un bisogno e quindi presupponenti un dolore, contrappose un piacere puro, genuino e verace, che scaturisce dall'indagare e dal conoscere. Quando poi entrò nell'Accademia l'astronomo Eudosso, il quale, di per sé moralmente irreprensibile, traeva dal fatto che tutti gli esseri viventi tendono al piacere la conclusione che si deve riconoscere nel piacere il bene supremo, si aprirono, all'interno della scuola, vivacissime discussioni sull'essenza ed il valore del piacere. Esse diedero a Platone lo spunto per controllare la sua posizione e per esporre i risultati cui era pervenuto in un'opera apposita, il *Filebo*. Anche qui Platone, pur mantenendo incondizionatamente fermo il principio che il piacere non può rappresentare il vero scopo della vita umana, ammise che nella vita perfetta non rientrano solo il pensiero e la scienza, ma anche certe sensazioni di piacere. Sono le sensazioni provocate dall'apprendere e dal conoscere, ma anche dall'appercezione sensibile del bello: perciò, nella tavola dei valori posta da Platone a conclusione dell'opera, trovano posto, dopo il pensiero e le scienze, anche queste pure sensazioni di piacere. Ma poiché ciò che soprattutto conta è l'esatta mescolanza, queste e quelli sono preceduti da un valore più alto, la proporzione, il bello, e questo a sua volta trova il suo fondamento nella misura assoluta, che governa su tutto e stabilisce l'esatta delimitazione di tutto. Questa « misura » assurge perciò a valore supremo[82].

Dunque per Platone ora la perfetta *eudaimonia* consiste anche di un piacere puro: la gioia tratta dal bello sensibile, nel quale fa rientrare in primo luogo le forme geometriche (mentre hanno scarso significato per lui le opere di Fidia o di Polignoto) ed il godimento che reca l'attività spirituale. Se d'altra parte è passata sotto silen-

[82] Platone, *Resp.* 583a ss.; *Phileb.*, particolarmente 66; 51.

zio la pratica estrinsecazione della moralità, il motivo risale sia al modo in cui Platone imposta il problema nel *Filebo*, ponendo l'alternativa spirito-piacere, sia alla personale sensibilità dell'autore, che trova appagamento più nell'indagine scientifica che nell'attività pratica. A noi riesce strana l'importanza attribuita alla misura, messa al vertice della scala dei valori: ma per misura Platone intende in realtà l'assoluto, e sceglie questa denominazione perché l'assoluto include in sé non solo il bene inteso in senso finalistico, ma anche il bello, e quindi un principio d'ordine e di proporzione, e costituisce la causa prima del loro concreto esistere e la norma della loro esatta mescolanza.

Sensibilità etica e sensibilità estetica, come chiariremo meglio più avanti, rappresentano dunque per Platone una unità organica. Il bene morale si identifica col bello perché si manifesta come ordine e proporzione, e la singola azione morale, così come l'armonia della « bella » anima, suscita un compiacimento estetico. Ma anche la bellezza sensibile acquista, nel complesso della visione platonica del mondo, un significato decisivo. Infatti, giacché l'idea della bellezza è l'unica che, nella sua forma fenomenica, divenga accessibile all'occhio e all'orecchio, è in grado di evocare nell'anima il ricordo della sua patria spirituale « iperurania » e risveglia in lei l'*eros*, la brama di partecipare all'eterno, quella brama che agisce in pari tempo nel mondo inorganico come impulso all'armonia e alla permanenza, che spinge gli animali con irresistibile violenza, nella stagione degli amori, ad assicurare, generando una creatura analoga, almeno la sopravvivenza della specie, e che raggiunge infine il suo grado supremo quando dà ali all'anima umana affinché, nell'indagine universale, s'innalzi fino al regno dello spirito. È l'*eros* che risveglia l'appassionato desiderio di contemplare l'assoluto, che scatena le energie creative dell'anima e le av-

via a conquiste spirituali capaci di dare fama eterna ben più che le imprese eroiche cantate dai poeti[83].

Solo un riflesso di questa bellezza eterna ci giunge nel mondo di qua, ma è sufficiente per trasfigurare il mondo fenomenico e per conferirgli un valore. L'unilaterale atteggiamento speculativo del *Fedone*, che voleva richiamare l'uomo al suo vero Io e riduceva la vita del filosofo ad un « esercizio in vista della morte », ad una preparazione dell'anima all'esistenza incorporea nell'aldilà, trovò la sua integrazione nel *Simposio* e nel *Filebo*, in cui il di qua riacquista i suoi pieni diritti. Infatti, per quanto i veri valori risiedano nello spirituale e nell'immateriale, le idee eterne esercitano la loro influenza anche sul mondo visibile, e più potente della forza della materializzazione, che certo si trae dietro una discreta dose di imperfezione, è pur sempre la bontà divina, la quale organizza questo mondo nel miglior modo possibile e conferisce al cosmo ordine, proporzione e perfezione di forme. Il di qua rimane per l'uomo la sfera in cui egli deve istallarsi ed assolvere al suo destino. L'uomo deve far ciò nella consapevolezza che solo tenendo lo sguardo fisso al regno delle norme eterne si può raggiungere, anche quaggiù, la meta, e tuttavia ciò non significa che questa vita divenga una valle di lagrime o una stazione di transito sulla via che conduce all'eterna beatitudine.

Solo nel di qua l'uomo trova uno spazio vitale entro cui esistere fisicamente e spiritualmente e sviluppare la totalità del suo essere. Questo spazio è la collettività. È dunque alla creazione della città ideale che tende l'etica di Platone, anzi tutta la sua filosofia.

Platone, con sentimento schiettamente ellenico, non considera lo stato[84] un istituto giuridico, ma un organi-

---

[83] Platone, *Phaedr.* 250c ss.; tutto il *Simposio*.

[84] Per quanto segue vedi la documentazione particolareggiata nel mio volume *Staatsgedanke* ecc. (cit. a p. 185 n. 1).

smo vivo e unitario, in cui le gioie e i dolori di ogni singolo membro reagiscono sull'insieme e sono condivisi da esso, ed in cui d'altra parte ogni membro acquista significato solo inserendosi in questo insieme[85]. In quanto comunità di uomini lo stato non può esser altro che un *macroantropo*, in cui agiscono le stesse forze che sono presenti nell'individuo: perciò la *polis* è soggetta alle stesse leggi di sviluppo ed alle stesse norme morali di quello. L'etica individuale e l'etica sociale costituiscono una unità inscindibile per il pensiero platonico e per la sua esposizione letteraria. La *Repubblica* vuol fissare la retta via tanto per la vita dell'individuo quanto per quella della collettività.

Una salda base di partenza per entrambi questi obiettivi era offerta dalla nuova psicologia. Il principio che lo stato ideale non possa essere che « un dominio dei migliori » era, per l'aristocratico sentire di Platone, un dato a priori, e la dottrina socratica della preminenza del sapere serviva a chiarirlo nel senso che i rappresentanti della nobiltà spirituale, i filosofi, dovevano avere una funzione di guida. Ma che una tale costituzione trovava il suo fondamento anche nella natura dell'uomo stesso, e rispondeva alle esigenze della giustizia sociale, risultò del tutto chiaro a Platone solo quando elaborò la teoria dei tre strati della vita psichica. Infatti, a seconda che aveva il predominio nell'anima questo o quello strato, egli considerò suddivisi per natura gli uomini in tre gruppi, con funzioni diverse da esercitare all'interno della comunità in base alle loro caratteristiche, e di conseguenza anche con diversi diritti politici. Nella maggior parte degli uomini è più sviluppata la parte concupiscente dell'anima: essi sono perciò chiamati dalla natura ad attendere al soddisfa-

---

[85] Platone, *Resp.* 462.

cimento dei bisogni materiali, mentre la forza del θυμός predispone alla professione di guerriero e la vivacità dell'intelligenza alla guida spirituale. La natura stessa sembrava dunque esigere la ripartizione della popolazione in tre classi: una classe degli uomini addetti a procurare i mezzi di sussistenza, una classe dei guerrieri ed una classe dei rappresentanti dello spirito, i filosofi; era implicita la conclusione che la guida dell'insieme dovesse essere riservata alla sola classe che, fra tutte, possedeva la conoscenza della finalità e della destinazione dell'uomo. Quanto alle altre due, il loro compito poteva consistere unicamente nello sviluppare la loro disposizione naturale nello spirito e secondo le indicazioni dei sapienti. Il coraggio della classe dei guerrieri diveniva *areté*, intrepidezza morale, solo quando traduceva in risoluta azione quanto era stato riconosciuto giusto e necessario dai reggitori; la virtù della classe lavoratrice era la modestia, la σωφροσύνη, che si limita a quell'attività produttiva che le è adeguata e segue senza mormorii la superiore saggezza del governo. Infine la giustizia sociale, nella quale già Solone aveva scorto la garanzia per il benessere dello stato, si realizza nella misura in cui ciascuna classe adempie, al servizio dell'insieme, i compiti che ad essa spettano, ed in cui tutte tre cooperano, in concordia ed armonia, sotto la sovranità dello spirito.

Ciò che decide è però sempre il bene del tutto. Come l'artista non dà perfezione di forme ad un singolo membro della statua preso a sé, ma lo modella secondo che si conviene all'organismo nel suo complesso, così anche il riformatore politico non può rivolgere la sua attenzione alla felicità o alla prosperità di una parte della popolazione, ma solo a quella del tutto. Di più: Platone è convinto che, per questa via, si provveda nel modo migliore anche all'individuo e che proprio la massa possa trarre il maggior vantaggio da questo ordinamento. Infatti la mo-

ralità e la *eudaimonia*, in quanto connesse alla scienza del bene, senza la comunità statale rimarrebbero un privilegio dei pochi in grado di procurarsi quella scienza nel corso della loro attività scientifica. « È impossibile che la massa abbia un pensiero filosofico e scientifico »[86]. Dunque le rimane un'altra sola possibilità: « Noi affermiamo che ottima cosa è per ogni uomo essere governato dallo spirito divino e razionale: soprattutto se lo possiede come cosa sua nel suo intimo; altrimenti, se gli viene imposto dal di fuori »[87]. È proprio questo il beneficio che lo stato arreca alla massa: la pone sotto la guida dei sapienti, sì che i cittadini conducano una vita rispondente ai precetti della morale e partecipino così alla *eudaimonia* della totalità. In tal modo essi possono sviluppare una propria *areté* ed avere la loro parte di quella felicità, di quell'armonia, di quella contentezza che, con le proprie forze, non avrebbero mai realizzato.

Gli appartenenti alla terza classe provvedono al soddisfacimento dei bisogni materiali della comunità e, affinché le classi superiori siano libere per i loro propri compiti, forniscono loro i mezzi di sussistenza. Questo è il loro contributo alla vita dello stato. Essi esercitano l'agricoltura, il commercio e l'artigianato nei modi tradizionali e regolano la loro vita, anche per il resto, secondo i costumi invalsi, ma sempre sotto la direzione patriarcale dei filosofi. Affinché la produzione di ciascuno sia, nel suo campo, soddisfacente, viene applicata la più rigorosa specializzazione del lavoro. Naturalmente anche gli operai e i contadini devono ricevere un certo grado d'istruzione, senza tuttavia raggiungere mai un vero sapere e perciò senza poter mai avere alcuna influenza sull'amministrazione della comunità, proprio come, nel singolo individuo

---

86 Platone, *Resp.* 494a.
87 Platone, *Resp.* 590d.

umano, l'ἐπιθυμητικόν non può mai determinare l'agire. La virtù di questa classe è la volontaria subordinazione ai sapienti.

In tutta questa valutazione delle caratteristiche della classe produttrice si fa sentire l'antica concezione, propria dell'aristocrazia ellenica, secondo cui il lavoro manuale deprime lo spirito e rende l'uomo incapace di compiti più elevati. A maggior ragione tale atteggiamento aristocratico gioçò a favore della classe militare. Una classe particolare di guerrieri era richiesta, in antitesi con gli ordinamenti militari della democrazia ateniese, non solo dal parallelo con il θυμός del singolo individuo, ma anche dal principio stesso della specializzazione: « Chi oggi fa il calzolaio domani non può essere un buon soldato »[88]. E per quanto Platone fosse convinto che la massa si sarebbe adattata di buon grado, nel proprio interesse, all'imparziale reggimento dei sapienti, egli conservava abbastanza realismo per ammettere che il governo avrebbe sempre dovuto avere a disposizione un esercito, per essere premunito contro i nemici interni ed esterni (quanto al sogno di una pace perpetua, egli non vi si abbandonò mai). Ma l'elemento determinante era lo stesso principio militare, il convincimento che al vero uomo il coraggio ed il valore appartengano in proprio come l'intelligenza e lo spirito. Dal che risultava anche automaticamente la subordinazione della classe militare ai filosofi reggitori dello stato. I « guardiani » – è questo il nome che Platone preferisce dare agli appartenenti alla classe militare, in quanto non sono lo strumento per una politica aggressiva, ma assicurano semplicemente la pace e vegliano sull'ordine e la disciplina – devono perciò aver parte ad una formazione scientifica e dal loro seno sono tratti, per selezione, i filo-

[88] Platone, *Resp.* 374c; cfr. 415, 468a.

sofi. Platone, per ottenere nello stato una tripartizione chiara, in perfetta, plastica corrispondenza con l'anima individuale, tiene distinti i guerrieri dai filosofi, e tuttavia li contrappone nettamente alla terza classe, affatto priva di diritti politici. Nello stato ideale tutto dipende dai filosofi e dai guerrieri, e all'organizzazione della loro vita si rivolgono in modo esclusivo le attenzioni di Platone.

Platone era così profondamente convinto della differenza delle disposizioni naturali e del peso delle tendenze ereditarie che perseguì con assoluto rigore, anche materialmente, la separazione della terza classe dalle altre due; soltanto in casi eccezionali egli ammetteva la possibilità di un'elevazione sociale. Ai reggitori non solo impose come un dovere la purezza di sangue, escludendo qualsiasi matrimonio con membri della classe lavoratrice, ma si adoperò, con piena coscienza del fine propostosi – ed è il primo caso nella storia – affinché venisse allevata, tra essi, una razza nobile. Incurante d'insulti o beffe, egli fa rivolgere da Socrate al suo interlocutore queste parole di provocante causticità: « Tu, allevando cani da caccia e volatili, ti preoccupi che gli animali più vigorosi si accoppino nell'età più adatta. Allo stesso modo, per ciò che riguarda l'umanità, il governante deve far celebrare delle sacre nozze ai migliori esemplari della specie, e solo i bambini perfetti saranno allevati »[89].

Ma il patrimonio ereditario dev'essere integrato da un'accurata educazione[90]: mentre questa, dallo spirito liberale dominante ad Atene, era affidata alla discrezione dei genitori, Platone adotta incondizionatamente il principio spartano e socialistico dell'istruzione statale, giun-

---

[89] Parafrasi di Platone, *Resp.* 458e - 460a.
[90] Platone, *Resp.*, libri II e III.

gendo a sacrificargli l'intera vita familiare. Appena nato il bambino è tolto alla madre ed allevato sotto la sorveglianza dello stato. Al giardino d'infanzia succede l'insegnamento scolastico: fino all'età adulta i giovani rimangono ininterrottamente negli istituti statali, dove, divisi in gruppi a seconda dell'età, sono educati in comune al perfetto spirito civico.

Il fine rimane quello di Protagora, l'attitudine ad essere un buon cittadino, ma ciò per Platone significa plasmare delle personalità morali, che sappiano dar prova di sé nel servire la collettività. L'educazione non si rivolge unilateralmente all'intelletto, ma vuol abbracciare la totalità del giovane essere che sta per diventare un uomo. Ancor prima che l'intelletto dispieghi le sue energie il fanciullo viene assuefatto alla proporzione, al ritmo ed alla bellezza nel corso dei suoi giuochi, mediante il canto, la musica e la danza. Successivamente, nella scuola, ogni bruttura ed ogni immoralità è rigorosamente esclusa dall'orizzonte intellettuale dei fanciulli. Omero ed i tragici devono essere proscritti così dall'insegnamento come dalla vita, perché, nella sfera morale e religiosa, alimentano pensieri non degni. Sono ammesse soltanto quelle letture e quelle melodie che esercitano un'influenza positiva sull'anima. Nell'istruzione superiore, poi, lo spirito dei giovani viene poco alla volta innalzato al disopra dei fenomeni sensibili, particolarmente con l'ausilio della matematica, ed infine, mediante la dialettica e la filosofia, è introdotto nel regno del vero essere. Soprattutto, come accadeva nell'Accademia, il giovane dev'essere educato ad un pensiero scientifico originale, perché questo solo forma dei caratteri indipendenti, capaci di vivere in base a saldi principi, con assoluta autonomia rispetto al giudizio altrui. All'educazione musicale dell'anima che, applicata unilateralmente, potrebbe nascondere in sé il pericolo di un certo infiacchimento, deve aggiun-

gersi la ginnastica, affinché si formino degli uomini interi, idonei a tutti i futuri compiti della classe dei guardiani.

Interrotta soltanto dal servizio militare per un periodo di due o tre anni, questa educazione psico-fisica dura fino al trentacinquesimo anno d'età. Ma anche dopo lo stato mantiene l'individuo sotto la sua sorveglianza: non lo sottopone, come a Sparta, al giogo esclusivo della disciplina militare, ed anzi gli dà campo a coltivare lo spirito, ma va molto al di là di Sparta nell'organizzare la vita dei singoli. Lo stato non solo vincola i cittadini alla collettività con la comunanza delle abitazioni, delle mense e degli esercizi, ma cerca anche di estirpare dalle radici in modo sistematico tutti gli interessi personali e le inclinazioni individuali che potrebbero staccare la parte dal tutto. I guardiani di Platone sono sollevati dalle preoccupazioni materiali perché, al posto degli iloti, la classe produttrice provvede al loro mantenimento, ma essi non devono assolutamente possedere alcuna proprietà privata, non devono conoscere il mio e il tuo, non devono riguardare come cosa loro né la casa in cui abitano, né il danaro né alcun altro bene. E non possono nemmeno avere una famiglia: subito dopo le nozze l'uomo e la donna vengono di nuovo separati, perché non possa svilupparsi un individualistico amore coniugale. Alla madre il bambino viene strappato subito dopo la nascita: per quanto possibile essa non deve nemmeno vederlo. Ogni forma di vita domestica è esclusa. Deve esistere una sola famiglia, quella che abbraccia, uniti nella concordia e nell'amore, tutti i cittadini (si ricordi che Platone ha sempre presente la piccola *polis* ellenica, a formar la quale è sufficiente un migliaio di cittadini). Anche le donne non hanno un loro posto presso il focolare domestico; sia nella loro educazione fisica e intellettuale, sia nelle loro successive

attività esse sono perfettamente equiparate agli uomini[91].

Che cosa ha spinto Platone a vagheggiare un ordinamento che, anche a paragone del *kosmos* spartano, comporta, con l'onnipotenza socialistica dello stato, un rovesciamento totale della società? Nulla è più estraneo al « comunismo » platonico che l'intento di assicurare all'individuo uno partecipazione al *bonheur commun.* È anzi un ben grave sacrificio quello che, con la rinuncia alla proprietà privata e alla famiglia, Platone esige dai guardiani nell'interesse dell'insieme. Né, nell'equiparazione dei due sessi, egli pensa alla felicità della donna o all'emancipazione femminile. Non si può negare che egli intendesse sollevare la donna dalla condizione poco più che servile in cui era tenuta ad Atene, ma la norma che lo guidava era un'altra: l'interesse della collettività. Per l'allevamento di una stirpe robusta lo stato ha bisogno di madri perfette: non può rinunciare alla attiva cooperazione di una metà dei suoi componenti; ma, prima d'ogni altra considerazione, l'unità spirituale della cittadinanza può essere preservata solo se anche il sesso femminile ne è parte costitutiva, materialmente e spiritualmente. Queste idee dominano a tal punto la mente di Platone da fargli chiudere gli occhi davanti alla specifica natura della donna: tenta perfino di dimostrare che la parificazione dei sessi è « naturale », perché la donna recherebbe in sé una disposizione all'attività civica non inferiore a quella dell'uomo e sarebbe solo complessivamente più debole[92]. Qui Platone si lascia guidare in ultima analisi dal principio che il vero Io dell'uomo, lo spirito, non conosce distinzioni di sesso, e c'è anche da dire che, per quanto risulta, durante la sua vita non ebbe mai vicino una donna. Non riconosce del

[91] Platone, *Resp.* 416b - 417b; 457c - 461e.
[92] Platone, *Resp.* 450a - 457b.

pari alcun valore ideale alla proprietà privata, ed anzi s'aspetta che, eliminato il tuo e il mio, spariscano automaticamente non solo i contrasti tra il ricco e il povero, ma anche i delitti contro la proprietà all'interno delle classi superiori. Ma c'è un altro elemento più importante: Platone ha tratto dalla vita politica del suo popolo un'esauriente dimostrazione del pericolo che rappresenta per lo stato l'accentramento di tutto il potere politico e militare nelle mani di una classe dominante privilegiata. Per prevenire l'abuso del potere egli ritiene che esista un mezzo solo: una regolamentazione della vita tale da rendere a priori impossibile il sorgere di impulsi egoistici. Solo così si potrà anche evitare che i guardiani trascurino il loro compito specifico e « da procuratori dello stato si trasformino in privati massari »[93].

Platone non vuole dunque assicurare dei vantaggi ai suoi reggitori, ma, imponendo la rinuncia a possedere e ad avere una famiglia, li assoggetta a sacrifici quali più tardi la chiesa cattolica esigerà dai suoi preti e dai suoi frati. Ma egli crede di poter fare intravedere la speranza in una ricompensa adeguata. Sì, la loro vita sopravanzerà il più splendido destino che gli Elleni conoscano per l'uomo: vivranno una vita più beata di quella dei vincitori d'Olimpia. Infatti la loro vittoria è più bella, in quanto porta fortuna a tutta la cittadinanza, e più bella è la loro ricompensa, perché essi vivono d'amore e d'accordo come fratelli e sorelle, affrancati da ogni preoccupazione materiale e da ogni azione ignobile, volti soltanto alle occupazioni degne della più alta umanità[94].

Invero il servizio militare e l'attività di governo lasciano ai custodi tempo libero per esercitare lo spirito

---

[93] Platone, *Resp.* 417a.
[94] Platone, *Resp.* 465d.

e coltivare la scienza, coronamento della vita umana, anche se soltanto una minoranza arriva fino a vedere, in un lampo improvviso, la luce della conoscenza suprema e a contemplare, in tutta la sua verità, bellezza e bontà, l'assoluto[95]. Sono questi i filosofi, che, in base alla scelta più accurata, vengono posti al vertice dello stato. Non si tratta di professori che costruiscono un proprio mondo nel chiuso del loro studio, ma di uomini che hanno dato prova della loro forza di pensiero e di carattere nella vita pratica come nell'attività scientifica, di uomini che non solo hanno acquisito la conoscenza teorica di ciò che è veramente buono per l'individuo e per la collettività, ma traggono da tale conoscenza la volontà e la forza di tradurre in azione l'ideale che portano dentro di sé. Sono uomini che non considerano il loro ufficio un privilegio o una distinzione, ma un dovere alto e grave, che si sentono i primi servitori dello stato (l'espressione, che è di Federico il Grande, gli sgorgò dal cuore, ma risaliva, in ultima analisi, alla *Repubblica* platonica, così come il motto *suum cuique* dei monarchi prussiani trae origine dalla scienza politica classica) e possiedono la coscienza piena della propria responsabilità[96].

Poiché i filosofi sono i soli a disporre anche del sapere necessario all'uomo di governo per assicurare a tutta la cittadinanza prosperità, pace ed *eudaimonia*, sarebbe assurdo limitarli nell'esercizio delle loro mansioni con un corpo di leggi. Gli Elleni avevano scarsa inclinazione per il diritto positivo in generale; lo stato per loro non era altro che la forma in cui si cala la vita, e Platone stesso, nell'ampia prospettiva di una sua in-

---

[95] Platone, *Ep.* VII 344b.

[96] Platone, *Resp.* 345c ss. Cfr. Cicerone, *Rep.* III 18, 24; Isocrate, *Nic.* 14; M. Pohlenz, *Staatsgedanke* ecc., p. 134.

dagine di filosofia della storia, ha sviluppato il concetto che le costituzioni empiriche non sono un prodotto dell'arbitrio o del caso, ma la necessaria estrinsecazione del sentimento della vita proprio di una determinata popolazione e che mutano col mutare di quel sentimento. Pertanto anche lo stato ideale è caratterizzato dallo spirito che vive nella popolazione e questo spirito non ha bisogno di esercitare costrizioni sulla cittadinanza e non tollera alcuna limitazione del potere dei reggitori. « Dovremmo emanare delle leggi sulle tasse portuali e sul commercio al minuto? Dove governa lo spirito tali leggi sono superflue, dove manca anche le migliori leggi non sono di alcun giovamento »[97].

Qual è dunque il senso profondo ed il fine ultimo di questo modello di stato? E dove risiede per Platone il significato della sua « città bella », della sua καλλίπολις? Non nella grandezza politica e nella potenza della comunità, non nel benessere materiale della popolazione, e nemmeno in un appariscente splendore delle arti e delle scienze. Non è uno stato d'alta civiltà nel senso pericleo, uno stato suscitatore in ogni campo di creazioni eccelse, ma un regno di Dio, in cui la comunità umana compie il suo destino eterno col realizzare in sé, per quanto è possibile nella sfera della vita terrena, l'idea del bene. Platone non considera il profilo di stato da lui delineato una costruzione arbitraria, frutto del proprio cervello, né il risultato futuro di una evoluzione che si attua con una lenta ascesa, ma la pura esplicazione della natura umana, che trova il suo fondamento nell'ordinamento cosmico voluto da Dio e che deve perciò essere realizzato in ogni momento, non importa in quale epoca o presso quale popolo.

La natura umana è predisposta alla sovranità dello

---

[97] Parafrasi di Platone, *Resp.* 425.

spirito. Negli stati concreti tale sovranità è ostacolata da molteplici influenze negative. Proprio per questo è essenziale che l'intera cittadinanza, fin dalla più tenera età, sia riempita del vero spirito, e proprio per questo, nel modello di stato proposto da Platone, si dedica tanto spazio al problema educativo. Tuttavia, quando si è arrivati a chiamare lo stato platonico un grande istituto d'istruzione il cui compito consisterebbe nel formare degli individui perfetti, crediamo ci si sia messi dal punto di vista dell'individualismo moderno[98]. Certo Platone ha sempre dinnanzi a sé la figura ideale del vero filosofo, ma il filosofo acquista il suo pieno significato, come ogni essere individuale, solo alla luce dell'universale, operando al servizio del tutto: e che sia solo il tutto ad avere importanza, non l'individuo, Platone lo sottolinea con la massima energia. Lo stato di perfezione della collettività e quello del singolo cittadino si condizionano a vicenda, ma Platone non lascia alcun dubbio sul fatto che il primo sia un valore infinitamente più alto, perché solo in esso l'uomo diventa veramente uomo e solo in esso l'umanità perviene alla realizzazione del proprio essere. Lo scopo rimane dunque non la formazione di individui perfetti, ma la realizzazione della comunità ideale. Platone è, intellettualmente e sentimentalmente, sempre e soltanto un aristocratico, e il suo stato non può essere se non un'aristocrazia in cui governano le persone eminenti per doti spirituali. Ma egli è nello stesso tempo l'Elleno che vive nella sua *polis* ed ha per ideale che nella città non attingano il loro fine supremo solo alcuni uomini eccellenti, ma che tutti i cittadini, per quanto lo consentono le differenze insite nella natura umana, partecipino della moralità e dell'*eudaimonia* cui è de-

[98] Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, II, p. 338 [trad. it., II, p. 446]; con la tesi dello JAEGER contrastano passi come *Resp.* 466b, 420.

stinato l'uomo. La grande massa non è capace di raggiungere questo scopo con le sue forze; ma è proprio questo il significato dello stato: esso, quando ne assumono la guida i sapienti, per lo meno avvicina la massa alla meta. Solo così lo stato nel suo insieme si pone come una concretizzazione dell'idea morale.

La prosperità dello stato e dei cittadini dipende dalla bontà del governo. Questo fatto trova la sua ragione nella natura umana. Ma perché la natura umana veda riconosciuti i suoi diritti, nella situazione presente è indispensabile una condizione: che lo spirito sia sostenuto dalla forza. Questa conclusione si era imposta a Platone fin da quando, con grande rammarico, aveva deciso di rinunciare ad ogni diretta partecipazione alla vita politica della sua patria. Già allora egli aveva pronunciato questa frase programmatica: « Le miserie dell'umanità non cesseranno prima che pervengano al potere uomini veramente e schiettamente filosofi o che i capi politici delle città, per qualche sorte divina, si diano alla filosofia »[99]; e riprese poi con energia questo concetto nella *Repubblica*, facendone la sua divisa[100].

Nel 366 a. C. giunse il grande momento in cui sembrò che il volere divino offrisse un'opportunità per la realizzazione dell'ideale platonico. Dione, seguace entusiasta di Platone, si adoperò perché il nipote Dionisio il Giovane, salito proprio allora al potere, invitasse il filosofo a Siracusa per predisporre un piano di riforme politiche. Dionisio non fu insensibile alla grandezza della personalità di Platone, ma non aveva alcuna intenzione di sacrificare la sua vita di piacere e la sua potenza politica per amore della collettività. Quando

---

[99] Platone, *Ep.* VII 326a; cfr. VII 328a.
[100] Platone, *Resp.* 473c.

poi fu detronizzato da Dione, i piani di riforma di costui incontrarono la recisa opposizione della stessa cittadinanza, e Dione alla fine fu assassinato (354 a. C.). A nessuno il cuore di Platone era stato tanto vicino quanto a Dione: la fine dell'amico rappresentò per lui una ferita mortale. Valse però anche a persuaderlo che non c'era da aspettarsi una piena realizzazione del suo ideale. Tuttavia Platone non rinunciò a questo e fino all'ultimo respiro lavorò al disegno di uno stato « quasi ottimo », che avrebbe dovuto conservare tutto ciò che era possibile del suo ideale, ma, mediante una rigorosa legislazione ed alcune concessioni alla realtà, offrire maggiori garanzie di vitalità e di applicabilità.

Anche ora Platone non deflette dai suoi principi socialistici, secondo cui l'unica norma dello stato deve consistere nell'interesse della collettività, e dichiara esplicitamente che lo stato ha non solo il diritto ma il dovere di controllare e regolare la vita privata dei cittadini. Egli s'induce con profondo rammarico ad ammettere che il comunismo è un ideale che si confà soltanto agli dèi e ai figli degli dèi, ed appresta a maggior ragione una rigida legislazione al fine di impedire, nell'economia e nella vita famigliare, il pullulare degli interessi individuali a scapito di quelli collettivi[101]. Tra le attività produttive, agli occhi d'un aristocratico greco qual è Platone, occupa ancora il primo posto l'agricoltura: perciò lo stato quasi ottimo sarà uno stato squisitamente agricolo. I cittadini devono lasciare il commercio e l'industria ai meteci e nemmeno devono sfruttare i loro possedimenti terrieri come fonte di privato guadagno: infatti « né la vostra persona né i vostri beni appartengono a voi, ma alla vostra stirpe ed ancora di più allo sta-

[101] Platone, *Leg.* 780a. 739c.

to »[102]. I cittadini considereranno la proprietà ereditata come un possesso sacro e inalienabile, ma i prodotti del suolo dovranno essere messi a disposizione della comunità. A ciò provvede un'economia rigidamente pianificata, con provvedimenti, quali l'ammasso obbligatorio, che sono divenuti una concreta realtà solo nell'epoca moderna, durante i periodi di depressione. Il principio fondamentale, comunque, è che va evitata ogni malsana capitalizzazione, sì da eliminare il conflitto tra il ricco e il povero[103].

Ora il matrimonio diviene un dovere civico, dovere al quale lo scapolo impenitente è blandamente richiamato mediante una tassa sul celibato. La vita domestica è sempre sottoposta all'attenta vigilanza delle autorità: i matrimoni sterili sono disciolti, e l'istruzione obbligatoria, sostenuta da Platone con risolutezza, è motivata col principio che i fanciulli appartengono allo stato più che ai genitori[104].

Col comunismo, che doveva prevenire l'abuso del potere, cade anche la divisione in classi. Tutti i cittadini ottengono per lo meno il diritto elettorale attivo, ma a stornare i pericoli del principio democratico provvede un complicato sistema elettorale, che dispone affinchè alle cariche più alte possano accedere solo delle personalità eminenti per doti spirituali e morali[105]. Il compito fondamentale dello stato rimane l'educazione al perfetto spirito civico, ma poiché ora l'educazione viene estesa all'intera popolazione, alla scienza subentra la religione[106]. Ogni cittadino dev'essere pervaso dalla consapevolezza che i beni spirituali hanno maggior valore

---

102 Platone, *Leg.* 923a.

103 Platone, *Leg.* 739c - 745e; 918a - 922a.

104 Sul matrimonio: Platone, *Leg.* 771e - 776b.

105 Sulla costituzione e le cariche: Platone, *Leg.* 751-768; 960-969.

106 Sull'educazione: Platone, *Leg.*, libro VII.

di quelli materiali, che l'anima e lo spirito dominano la materia, e deve portare nel suo cuore la fede nella divinità, la quale ci si manifesta nelle meraviglie del cielo e nella regolarità dei movimenti degli astri, ma, prima d'ogni altra cosa, sotto forma di provvidenza, esercita la sua sorveglianza su tutta la vita umana, su quella dell'individuo come su quella della collettività.

Già la repubblica ideale non era un istituto umano, ma un regno di Dio, nel reggere il quale i governanti-filosofi non staccavano lo sguardo da quelle idee e da quelle norme che sapevano essere eterne e divine. Ora tutta intera la vita della città è pervasa da una religione di popolo, depurata con l'aiuto della conoscenza filosofica e provvista di un culto saldamente organizzato, e Platone apre le sue *Leggi* con la massima che non l'uomo, come aveva sostenuto Protagora, ma Dio è la misura di tutte le cose[107].

Socrate, grazie al suo sentimento della *polis*, aveva superato il soggettivismo della sofistica, ma personalmente, sul piano teoretico, era rimasto il non-sapiente. Platone procedette oltre il maestro, dimostrando la possibilità del sapere e fondando la filosofia come scienza. Egli scoprì il regno dell'immateriale, contemplò, dietro i singoli fenomeni sensibili, gli archetipi eterni che contengono i vero essere, e provò che, non ammettendo la loro oggettiva validità, la nostra esistenza spirituale perderebbe ogni sostegno ed ogni significato. L'origine unica dell'universo, che lo spirito ellenico non s'era mai stancato di cercare, egli la trovò nella divinità assoluta, fondamento primo della verità e della realtà, ma anche di tutto il bene e di tutto il bello; si sforzò infine di mostrare che, con l'aiuto di questa cognizione, è pure possibile una più profonda intelligenza del mondo della

[107] Sulla religione: Platone, *Leg.*, libro X.

natura. Per tutto ciò Platone è divenuto, per l'Occidente, il fondatore dell'idealismo.

Ma Platone si mantenne fedele ad un'idea lasciatagli in eredità dal maestro: che la missione del filosofo consiste nel « rendere migliori » gli uomini; invero l'effettivo scopo della sua vita rimase la riforma della società umana, l'edificazione di una *polis* ideale, che non fosse, come l'Atene periclea, portatrice di una cultura umana universale, ma che consentisse la realizzazione dell'idea morale attraverso la comunità. Non è per caso né per un capriccio arbitrario, ma per un'intima necessità che la *Repubblica* divenne la sua opera fondamentale, e fu ancora per un'intima necessità che egli sviluppò, in organica connessione con la sua dottrina dello stato, non solo la sua psicologia, ma anche i suoi più profondi pensieri metafisici. Giacché solo la fede che tanto la vita umana quanto tutto il divenire cosmico sono governati da quella divinità che s'identifica con l'idea del bene, gli diede la certezza che il bene possa realizzarsi anche nella collettività umana.

Il più grande scolaro di Platone, Aristotele, rampollo di un'antica famiglia di medici, era per sua natura più decisamente portato all'indagine empirica, ed assai per tempo, in un'opera dedicata alla dottrina delle idee, assunse, nei confronti di essa, una posizione autonoma[108]. Anch'egli non voleva spiegare geneticamente il mondo nello spirito dei « fisiologi » ionici, ma stabilire i fattori che rendono concettualmente intelligibile l'essere-così dei fenomeni. Pur accettando senza riserve che l'essenza delle cose sia determinata dalla forma immateriale, specificò la natura di questa, concependola come l' εἶδος, come la forma caratteristica della specie, e pose in forte

[108] Purtroppo lo JAEGER, nel suo volume su Aristotele, non ha preso in considerazione il Περὶ ἰδεῶν.

rilievo il fatto che questa forma non ha una propria reale esistenza, ma è presente solo nelle cose che possiamo percepire con i sensi. Soltanto le cose singole possiedono l'essere. Ma affinché le cose divengano realtà occorre una materia da informare. Forma e materia, εἶδος e ὕλη, sono perciò i due principi che chiariscono l'essere dei fenomeni. L'universo presenta una gradazione di cose, che dalla materia ancora informe (presupponibile solo per astrazione) arriva fino alla pura forma immateriale, lo spirito. Questo spirito per Aristotele non è un *logos* rivolto verso il mondo esteriore, ma il *nous* teoretico, che ha un solo oggetto degno per il suo pensiero, se stesso, in esso trovando appagamento. È la divinità, di cui Aristotele si forma un'idea in conformità alla propria natura e alla propria fantasia.

In questa concezione metafisica presentava delle difficoltà la spiegazione del movimento. Aristotele ne distinse due tipi: l'uno domina nella regione sublunare, costituita dai quattro elementi, e si attua, in conseguenza del diverso peso di questi elementi, nel moto verso l'alto e verso il basso; invece nel cielo, nella regione dell'etere, le stelle si spostano lungo orbite eternamente eguali e regolari. Ma ogni movimento deve trarre origine da un motore primo, e questo non può essere se non la divinità, che agisce primieramente, mediante contatto, sul cielo dele stelle fisse, dal quale il movimento si propaga nel resto del mondo. Come debba concepirsi quel contatto dello spirito immobile e in sé conchiuso con il mondo materiale, rimane insoluto. Aristotele cerca un appiglio rielaborando un pensiero del *Simposio* platonico: è la perfezione della forma pura che provoca nella materia la tendenza al perfezionamento, che « muove suscitando l'amore »[109].

---

[109] Aristotele, *Met.* X, 1072b 3: κινεῖ ὡς ἐρώμενον.

Il mondo del movimento e del divenire è il dominio della *physis*. Mentre è evidente che Platone evita questo concetto a motivo del suo impiego da parte della filosofia materialistica, Aristotele lo ha posto al centro della sua spiegazione dell'universo, reinterpretandolo originalmente. Per lui la *physis* non comprende, come per Democrito, soltanto i processi meccanici, ma anche e prima di tutto un finalismo che fa sì che « la natura non compia nulla senza uno scopo ». Ciò porta ad un'interpretazione teleologica della natura, interpretazione che trova dovunque la vera causa del divenire nello scopo che una cosa – la cosa presa nel suo assieme o anche una sua parte – realizza. Qui Aristotele si sottrae ad un angusto antropocentrismo grazie alla sua sensibilità squisitamente ellenica. Sebbene la scala ascendente secondo cui si dispongono tutti gli esseri l'induca a concludere che gli animali e le piante esistono in funzione dell'uomo, egli rimane fondamentalmente convinto che ogni cosa e ogni essere vivente ha un suo proprio valore e una sua propria destinazione. Lo scopo del divenire si trova nello sviluppo immanente, che porta all'attualizzazione delle potenzialità insite nella materia, ed il fine, il τέλος, è l'« entelechia », la perfetta realizzazione della forma, dell'εἶδος.

Questo finalismo si manifesta già nei gradi più bassi dell'essere, nel mondo inorganico. Con le piante comincia il dominio della vita, che da sé sola si nutre, cresce e vien meno, il regno degli « organismi » (è stato Aristotele a coniare questo concetto), in cui l'anima, in quanto principio unificatore, conferisce vita ad un corpo provvisto di organi adeguati e, in quanto sua *entelechia*, ne determina la forma e l'essenza[110]. Pertanto l'anima

[110] Aristotele, *De an.* 412a 14, 20, 27; b 6.

non è per Aristotele, com'era stata per Platone, un'essenza spirituale autonoma, ma l'εἶδος di un determinato corpo, legata a questo. Essa spetta già all'organismo vegetale, ma in esso assolve solo a funzioni vegetative. A queste, nell'animale, si aggiungono le percezioni sensoriali e la locomozione, ed anche gli appetiti dell'ἐπιθυμητικόν e della facoltà irascibile, individuati da Platone. Questi appetiti, nell'uomo, costituiscono l'ἄλογον, la parte irrazionale dell'anima; ma la natura dell'uomo è compiuta solo da un altro elemento: egli partecipa del puro pensare, dello spirito divino. Aristotele trasforma l'antropologia platonica nel senso che l'anima non si unisce col corpo, ma appartiene fin dall'origine ad un corpo come suo principio vitale, mentre lo spirito penetra nell'anima dal di fuori. In questa unione lo spirito non sviluppa, come faceva l'anima spirituale di Platone, una vita istintiva, che è già presente nell'anima, ma bensì amplia il suo proprio essere, il puro pensare, indicando, in quanto « ragione pratica », la via per agire. A differenza del pensare teoretico, che per sua natura è di qualità affatto universale e pertanto presenta le stesse caratteristiche in tutti gli uomini, la ragione pratica vuole plasmare la vita di una sola persona e rientra così nel dominio dell'individuale: essa è legata ad un individuo psichicamente e fisicamente determinato, al quale, tra l'altro, non può sopravvivere. Mentre il giovane Aristotele, sedotto dalla fede platonica nell'immortalità, nel suo *Eudemo* aveva dato commossa espressione all'umano desiderio della sopravvivenza personale in un modo d'esistere puramente spirituale, poco alla volta gli si impose con forza sempre maggiore la conclusione che l'individualità dell'uomo è indissolubilmente connessa alla sua esistenza fisica e deve finire con la morte, e che solo lo spirito teoretico, spogliato d'ogni determinazione temporale, è imperitu-

ro[111], in quanto parte dello spirito universale (vedi sopra, p. 180).

La conoscenza della natura umana offre una solida base all'etica, che Aristotele edifica per la prima volta in modo sistematico. Che l'uomo debba condurre la sua vita in armonia con la natura, la natura in generale e quella specificamente umana, per Aristotele è un dato intuitivo, tanto che non trova necessario darne una giustificazione particolare.

Già nell'animale alla percezione sensoriale si unisce una sensazione di piacere e di dolore e lo sforzo di raggiungere il primo e di evitare il secondo, e quindi l'appetizione. Queste sensazioni e questi appetiti per l'uomo greco sono πάθη, « affezioni », che egli riceve dal mondo esteriore. Mentre però nell'animale l'appetizione è provocata esclusivamente dalla rappresentazione intuitiva formata sulla base della percezione sensoriale, l'uomo ne ha anche una che scaturisce dall'attività finalistica della ragione pratica. Si tratta della βούλησις, che tuttavia è solo una speciale qualità di appetizione e, proprio come quella animale, è suscitata dalla rappresentazione d'un oggetto appetibile. Essa si dirige verso il bene o verso ciò che ci appare tale. Dalla βούλησις Aristotele distingue anche la προαίρεσις, la « scelta » dei mezzi che devono portare alla realizzazione del bene. Oggi molti traducono il termine con « volontà », trasferendovi il concetto moderno della volontà. Senonchè la προαίρεσις si differenzia dalla volontà in quanto essa, come la βούλησις, presuppone sempre un oggetto determinato, e viene esplicitamente definita da Aristotele come un'appetizione che sorge in base ad una riflessione: non è pertanto una funzione dell'anima autonoma accanto all'intelligenza e all'appetizione, ma viene provo-

[111] Aristotele, *De an.* III, 430a 23.

cata da un atto intellettuale, cui essa consegue necessariamente.

Poiché Socrate, in accordo con la sua dottrina circa la conoscenza del bene, aveva stabilito il principio che nessuno cade nell'errore o fa ciò che è stato riconosciuto come male « per impulso proprio », Aristotele si trovò di fronte alla necessità di chiarire questo concetto, e lo determinò nel senso che esso è giustificato solo nei casi in cui l'uomo non agisce sotto una costrizione esterna o nell'ignoranza dello stato dei fatti, ma segue un intimo impulso, sia che parta dall'intelletto sia che parta dall'appetizione irrazionale[112]. Si traduce abitualmente la parola greca ἑκών con « volontario », trasferendo nella discussione di Aristotele tutta la problematica della libertà del volere. In realtà in questo settore il tema di Aristotele non è affatto il problema del come si realizza l'atto del volere e se esso è determinato da cause preesistenti oppure dipende dall'arbitrio dell'uomo; qui egli è unicamente interessato a scoprire come debba essere giudicato questo atto dal punto di vista etico e quando sia da imputare all'uomo come atto suo proprio, sì che ne porti l'intera responsabilità. Lo scopo di Aristotele è di dimostrare che va valutata come moralmente buona o cattiva solo quell'azione la cui iniziativa proviene dall'interno stesso dell'uomo. Questa precisazione gli è necessaria come fondamento per l'annessa indagine circa l'essenza della moralità e della virtù.

In questa parte della sua filosofia Aristotele si pronuncia anche sull'influsso del corpo, sul patrimonio ereditario dell'anima, sull'educazione e sull'efficacia delle circostanze esterne, ed è evidentemente ben consape-

---

[112] Per προαίρεσις e βούλησις v. Aristotele, *Eth. Nic.* III 4-6 (particolarmente 1113a 20); per ἑκούσιον e ἀκούσιον III 1-3. Tutta la materia è puntualizzata nel cap. 7.

vole del fatto che ogni singola decisione dell'uomo è determinata da tutti questi fattori e che dipende dalla costituzione generale dell'anima, dal carattere dell'individuo. Eppure tutte queste considerazioni non gli fanno smarrire l'intuizione, schiettamente ellenica, che la decisione dell'uomo è, malgrado tutto, libera. Si dà così che Aristotele non veda più dei suoi predecessori il problema della libertà del volere in tutta la sua gravità. Egli fa culminare la sua discussione nell'assunto che anche l'atteggiamento psichico complessivo si trova in nostro potere e che l'uomo ha la responsabilità morale anche di esso.

Il libero arbitrio umano è per Aristotele, prima di ogni altra cosa, un postulato, perchè, altrimenti, non sarebbe concepibile alcuna moralità: una dimostrazione indiretta di esso è fornita dal fatto che, eliminandolo, perderebbero ogni senso la ricompensa e la pena, la lode e il biasimo, l'educazione e il giudizio morale. Infatti il bene morale spicca sul concetto generale del bene in quanto noi, al contrario dei vantaggi fisici (considerati anch'essi dai Greci più antichi come ἀρεταί) e del possesso materiale, lo attribuiamo all'uomo come suo merito personale e lo proclamiamo « degno di lode ». Così Aristotele per la prima volta delinea nitidamente la moralità come concetto di valore, e presso i filosofi posteriori, specialmente gli Stoici, questo suo carattere riaffiorerà di continuo[113].

Ciò naturalmente non significa, per un filosofo di tradizione socratica, che la virtù abbia bisogno del riconoscimento e della lode della società. Essa ha il suo proprio valore come possesso immanente all'anima; è sì presente in questa non solo come potenzialità, ma an-

---

[113] Aristotele, *Eth. Eud.* 1248b 19; cfr. 1366a 33 e soprattutto *Rhet.* I 9; inoltre *Eth. Nic.* 1108a 16; III 7; I 12.

che come suprema attualità, e non si realizza tuttavia esclusivamente mediante l'azione pratica: di importanza determinante è l'intenzione che si trova alla base.

In ogni essere vivente l'*areté* consiste nella realizzazione della sua natura. Nell'uomo, la cui essenza è determinata dallo spirito, occupano il posto più alto le virtù « dianoetiche », il puro pensare, la saggezza, le scienze, ed inoltre la φρόνησις, la prudenza, con cui lo spirito, il *nous*, in quanto λογιστικόν, si volge già, come nelle arti, al mondo del mutevole (è ben questo il campo d'azione del *logos*) e dà delle norme per la sua pratica organizzazione[114]. Il passaggio all'azione si compie però soltanto grazie al concorso dello spirito e della vita istintiva, che nell'uomo deve ricevere istruzioni dal *logos* ed ubbidirgli. Il risultato di questa cooperazione sono le virtù pratiche, che Aristotele chiama anche « etiche », perché si fondano sull'abitudine (ἦθος), che, sotto l'influsso della ragione pratica, dà un orientamento razionale alla vita istintiva, determinando la complessiva condotta morale. Perciò ἦθος diviene per Aristotele la denominazione del « carattere » morale (vedi sopra, p. 300), ed « etica » quella parte della filosofia che ha a che fare con la moralità. Circa nella stessa epoca il platonico Senocrate divideva la filosofia in logica, fisica ed etica: la filosofia ebbe così la sua divisione definitiva e fu del pari creata la terminologia che in tedesco ha condotto alla resa di « etica », attraverso la « morale » latina, con il termine scarsamente appropriato di *Sittlichkeit*.

La vita istintiva dell'uomo è conforme a natura e necessaria all'esistenza, ma ha bisogno di essere regolata e guidata dalla ragione, che le impone una misura ed un fine. Perciò Aristotele in primo luogo determina

[114] Aristotele, *Eth. Nic.* I 13.

l'essenza della virtù etica dal punto di vista formale e generale, e la trova, con intuito schiettamente ellenico, nel giusto mezzo tra due estremi, giusto mezzo che viene definito dal *logos* ed è quale « l'uomo saggio lo determinerebbe »[115]. Con ciò non può né vuole certo dare un criterio assoluto, perché, da buon empirista, avverte assai più di Platone le naturali differenze degli uomini ed è disposto a riconoscere anche all'individualità il diritto morale di esplicarsi. Nella determinazione del giusto mezzo si deve perciò tenere nel debito conto anche il carattere del soggetto agente.

Anche nella valutazione delle singole virtù il senso empirico di Aristotele reclama i suoi diritti. Egli non si appaga del solito schema delle quattro virtù fondamentali, ma, oltre queste, ne ammette molte altre, che hanno validità nei singoli campi della vita umana e costringono a tener conto anche delle differenze individuali. Mentre il coraggio, come termine medio tra la temerarietà e la codardia, dev'essere preteso da ogni uomo, virtù quali la liberalità e la μεγαλοπρέπεια, la magnificenza in tutte le questioni economiche, presuppongono una determinata condizione di vita. Quanto al coronamento di tutte le virtù, alla μεγαλοψυχία o magnanimità, che considera tutte le cose da un osservatorio più elevato, che solleva l'uomo al di sopra del meschino e del comune e gli dà l'orgogliosa coscienza di sé, che è consapevole della propria grandezza senza cadere nella presunzione, questa magnanimità è il privilegio di pochi, è il connotato della vera nobiltà spirituale[116].

Quanto Aristotele sia personalmente attaccato a questo ideale, lo dimostra l'inconsueto calore del tono. Ma naturalmente, come cittadino, egli apprezza anche l'an-

---

115 Aristotele, *Eth. Nic.* 1106b 36.

116 Aristotele, *Eth. Nic.* IV 7-8, particolarmente 1124a 1-4.

tica, fondamentale virtù civile della giustizia, sebbene non s'inserisca agevolmente nel suo schema. Infatti, in quanto regola il comportamento dell'uomo verso i suoi simili (Aristotele, contro Platone, dà forte rilievo a questo aspetto), la giustizia non può essere definita dal punto di vista del carattere del soggetto; il giusto mezzo in questo caso sarà piuttosto indicato, obiettivamente, dall'esigenza di assegnare a ciascuno il suo, e cioè il termine medio tra il troppo e il troppo poco[117].

Poiché anche per l'uomo l'*areté* consiste nella realizzazione della sua natura e nella estrinsecazione di tutte le sue attitudini, essa è necessariamente il presupposto dell'*eudaimonia*, fine ultimo di ogni nostro sforzo. Il piacere animale come fine dell'esistenza degraderebbe l'uomo a bestia. Ma, come già Platone sapeva, ci sono sensazioni di piacere pure, che accompagnano l'azione morale e l'attività spirituale quando si attuano indisturbate. La *areté* suprema dell'uomo è però il pensiero puro. È questo l'elemento divino nell'uomo: esso garantisce il godimento più perfetto, in esso si realizza l'*eudaimonia*[118].

Ma la *areté* di per se stessa basta a rendere felice l'uomo? Da giovane, in un'elegia, Aristotele aveva esaltato Platone perché, con la sua vita e con il suo magistero, aveva dimostrato che l'uomo buono è del pari felice. Ma si trattava di un omaggio personale all'uomo che « ai malvagi nemmeno è lecito lodare », un omaggio che d'altronde non implica che non abbiano nessuna importanza le circostanze esteriori. Indubbiamente i beni spirituali sono di gran lunga i più alti, ma chi è storpio oppure chi vive nell'avvilente miseria trova un ostacolo al libero dispiegarsi delle sue forze e all'esercizio del-

[117] Aristotele, *Eth. Nic.* V.
[118] Aristotele, *Eth. Nic.* X, particolarmente 1177b 26 ss.

l'*areté*. Felice è l'uomo solo se realizza in sé la perfetta virtù, ma ha pure un corpo sano e vive in condizioni di discreta agiatezza. L'ideale è un'esistenza in cui l'uomo, senza limitazioni e senza molestie, possa attendere alla propria attività spirituale ed al puro pensare e indagare. Allora egli non vive più da uomo, ma da Dio[119].

Al contrario di Platone, Aristotele sviluppa inizialmente la sua etica solo dal punto di vista dell'individuo. Quest'uomo originario della piccola Stagira e vissuto sempre lontano dalla patria non poteva sentirsi vincolato alla propria *polis* con la forza e l'immediatezza di un Platone. Ciononostante il sentimento della *polis* comune a tutti gli Elleni era in lui ancora così vivo che la sua etica trova il proprio coronamento nella politica. Anche Aristotele tenne lezioni regolari sull'« ottima repubblica » ed insegnò che la virtù è il presupposto per una vita « buona » e per l'*eudaimonia* dello stato, anche se non si può prescindere dalla prosperità materiale dei cittadini. Ma questo stato rimane per lui solo uno « stato quale possiamo desiderarlo », si risolve in un ideale, che, come tale, può fissare un orientamento, ma che il suo senso della realtà gli impedisce di credere che si possa realizzare. E il suo empirismo gli suggerisce che uno stato non è esistito mai sospeso nel vuoto, ma è sorto storicamente. Infatti la costituzione « è per così dire il modo di esistere dello stato », che una popolazione sceglie in base alle proprie caratteristiche psichiche ed alla propria struttura economica[120]. Perciò Aristotele non pensa ad una riforma dello stato e della società fondata su principi certi ed universali, ma vuol formare degli uomini politici che siano in grado, nella loro *polis* e nelle condizioni esistenti, di organizzare nel miglior

---

[119] Aristotele, *Eth. Nic.* 1101a 14; 1153b 16 ss.; 1177b 31.
[120] Aristotele, *Pol.* 1295a 40.

modo possibile, in base ad un patrimonio scientifico di conoscenze, la vita della cittadinanza (dell'impero universale fondato da Alessandro egli non tiene il minimo conto).

Pertanto nelle sue lezioni Aristotele procede in modo affatto diverso da Platone: comincia, secondo le esigenze di un'esposizione sistematica, con la dimostrazione che l'uomo è un essere destinato a vivere nella *polis*, e definisce la *polis* come « la comunità perfetta che, per dir così, raggiunge il suo fine nel poter soddisfare da sola ai suoi bisogni, e che, tenuto conto della sua formazione, ha come scopo solo la vita fisica, ma, tenuto conto della sua essenza, anche la vita morale »[121]. Tratta poi i fondamenti sociali dell'ordinamento statale, concetti politici come quello di cittadino e di costituzione, tutti i problemi pratici che vi si connettono, ma soprattutto la giustizia in senso politico, la quale giustizia viene definita in maniera diversa dai vari uomini, a seconda della loro concezione della vita, ma in ogni caso esige una conciliazione dei contrastanti interessi ed una dosatura dei diritti che tenga esatto conto delle prestazioni di ciascuno. Anche qui si rivela giusta e vantaggiosa la medietà, e la forma migliore di stato, quella che, in condizioni normali, si presta ad essere attuata prima di ogni altra, è la costituzione moderata, che cerca di fondere il principio democratico ed il principio aristocratico e si appoggia ad una forte classe media. « Tra gli uomini politici solo uno ha avuto chiara questa idea ed ha cercato di tradurla in azione »[122]: Aristotele alludeva all'ateniese Solone.

Dalla politica attiva Aristotele era automaticamente escluso a causa della sua posizione di non-cittadino, ma

---

[121] Aristotele, *Pol.* 1252b 28.
[122] Aristotele, *Pol.* 1296a 38.

anche le attitudini e le inclinazioni personali lo spingevano da un'altra parte. La sua vocazione erano la scienza e l'insegnamento. Né tuttavia rimaneva inoperante in lui l'antica coscienza sociale, che lo induceva a giustificare, davanti a sé e davanti ai suoi scolari, l'indagine scientifica non solo come la più alta attività umana, ma anche come un servizio a beneficio della collettività[123]. Il suo spazio vitale rimase la *polis*, e la « vita conforme a natura » era la vita in comunità, quella stessa a cui l'uomo in definitiva è predestinato.

I princìpi con l'ausilio dei quali Aristotele aveva voluto rendere intelligibile l'essenza delle cose – forma e materia – erano tanto comprensivi da poter essere applicati a tutti i campi, anche a quello dello spirito. In tal modo Aristotele, un filosofo in cui la sistematicità era un dono di natura, poté concepire il piano grandioso di una scienza universale, tale da investigare unitariamente, con identico metodo, tutti i campi della natura e del mondo spirituale. Prima di lui Platone e Democrito avevano coltivato la scienza con una prospettiva egualmente ampia: ma Aristotele non solo sviluppò dagli spunti platonici una logica vera e propria, forgiandosi lo strumento che avrebbe consentito un procedimento scientifico ineccepibile, ma fu anche il grande organizzatore che per la prima volta diede vita nella sua scuola ad una cooperazione accademica capace di tradurre in realtà il suo piano di una cultura enciclopedica.

Quale ricchezza di materiale empirico, in parte grazie all'appoggio lungimirante di Alessandro, Aristotele riuscisse a raccogliere ai fini della sua indagine, lo dimostrano nel modo più evidente le sue opere di zoologia e quelle di botanica del suo collaboratore Teofrasto. Ma l'empiria, come Aristotele stabilisce all'inizio della *Me-*

---

[123] Aristotele, *Pol.* VII 3.

tafisica, indaga solo il che cosa, non il perché. Soltanto la conoscenza delle cause è il connotato della scienza, e la scienza culmina nel problema delle radici ultime di tutto l'essere, al quale può dare una risposta definitiva solo la « filosofia prima », o « metafisica », come la si chiamò più tardi. In essa la scienza trova il suo compimento. Scienza e filosofia procedono dunque insieme, così come le ha raffigurate Raffaello nella *Scuola d'Atene*.

Alla filosofia della Ionia, priva di ogni interesse per la politica, era succeduta la filosofia attica, tutta sorretta dal sentimento della *polis*. Ma ora il mondo della *polis* greca crollò, e venne l'età dell'ellenismo, il cui spirito razionale, volto solo al lato pratico e pronunciatamente individualistico, trovò naturalmente espressione anche nella filosofia, imprimendole un orientamento nuovo. Veramente l'individualismo teoretico risaliva, nelle sue prime manifestazioni, fino alla sofistica e nel corso del quarto secolo, anche dopo Aristippo ed Antistene, non aveva cessato di trovare dei sostenitori, ma in quel periodo era stato lasciato in ombra dalla grande filosofia attica. Solo con l'ellenismo esso si affermò e diede la sua impronta a tutta la filosofia di quell'epoca.

La filosofia ellenistica volle essere un'arte della vita, si rivolse all'individuo e gli promise di indicargli la via della felicità. Fu questo il programma con cui si presentarono gli uomini nuovi, un Epicuro ed uno Zenone, ma cui dovettero uniformarsi anche le scuole antiche, pur di resistere alla concorrenza.

Questa filosofia non rifiutò l'eredità socratica: seguitò a rinviare l'uomo al suo intimo, unica sede dei veri valori, e ad additargli nella sua φρόνησις il mezzo sicuro per attingere la libertà interiore, l'indipendenza dagli uomini e dalle cose e, insomma, l'*eudaimonia*. Al pari di Socrate considerò come l'unica cosa necessaria la chiarezza su ciò che in ultima analisi è buono per l'uomo e

degno di essere perseguito. L'esatta determinazione del τέλος, del fine della vita su cui dobbiamo orientare tutto il nostro pensare ed agire, divenne il problema centrale della filosofia e la pietra di paragone dei diversi indirizzi. Comune a tutti, e squisitamente ellenica, era la premessa che l'uomo può adempiere al suo destino solo se vive in armonia con la natura, ed il concetto di « vita conforme a natura », già usato da Aristotele, diviene adesso la parola d'ordine e la bandiera di ogni sistema etico. Il compito della filosofia consistette dunque nella determinazione del concetto di natura. Anche qui ci fu unità di metodo nel ritenere che si dovesse partire dalla natura del singolo individuo umano, e incontrò generale consenso il procedimento adottato da Epicuro, che determinò il fine dell'uomo basandosi sui primi impulsi del fanciullo. Ma in concreto, nella valutazione della natura umana, gli spiriti si divisero.

Epicuro isolò l'individuo allo stesso modo in cui aveva isolato, nello spazio cosmico, l'atomo, che solo in un secondo momento viene a contatto con altri atomi, e considerò un dato dell'esperienza il fatto che l'uomo, nascendo, non reca con sé sentimenti o vincoli sociali d'alcun genere, ma solo impulsi egoistici che lo spingono a cercare il proprio utile; e poiché il fanciullo, come gli animali, tende verso il piacere, sembrò ad Epicuro conseguirne immediatamente che il fine della vita debba essere il piacere, naturalmente non l'effimero piacere dei sensi, ma quella durevole sensazione di beatitudine che non è turbata né da molestie fisiche né da inquietudini psichiche.

Su tutti questi punti Zenone assunse una posizione diametralmente opposta. Anch'egli mosse dall'individuo, ma l'individuo, per lui come per i filosofi attici, era predisposto dalla natura alla vita associata, e non nel quadro di una piccola *polis* ellenica, ma in quello di una

cosmopoli che abbraccia tutti gli uomini. Pur riconoscendo nell'amore di sé l'impulso primordiale dell'uomo, Zenone stabilì che già il fanciullo prova amore anche per i suoi congiunti e quest'amore più tardi si dilata e si risolve in un'inclinazione affettiva verso tutti gli uomini. I primi sforzi del fanciullo non si dirigono verso il piacere, ma verso la conservazione e l'esplicazione della propria natura[124]. E dunque non il piacere animale può essere il fine dell'uomo, ma, come aveva detto Aristotele, il pieno sviluppo della natura specificamente umana. Ora questa risiede nel *logos*. Tale era già l'opinione di Zenone, e Crisippo la ribadì al punto di non riconoscere nell'anima dell'individuo adulto la minima traccia d'una vita istintiva autonoma, ma solo il *logos*, e da far derivare ogni sentimento ed ogni appetito dai giudizi dell'intelletto. In tal modo il principio socratico del sapere virtuoso trovava il suo fondamento in una psicologia rigidamente intellettualistica, entro la quale non c'era posto per una volontà a sé stante. Di conseguenza la « vita secondo natura » non poteva essere concepita dagli Stoici se non come una vita in armonia con il *logos*, il quale non esige il soddisfacimento del piacere animale, ma il dominio sulla sensualità, e si esplica pienamente nella vita morale. Mentre Epicuro contestava ogni valore autonomo delle virtù e vedeva in esse solo un mezzo onde moltiplicare le sensazioni di piacere e preservare l'anima dal turbamento, per la Stoa il comportamento morale era la condizione naturale dell'essere dotato di ragione, quella in cui deve risiedere la sua felicità.

Lo spirito prosaico dell'ellenismo era rivolto alla solida realtà e riconosceva per reale solo quanto fosse

---

[124] Cfr. Diogene Laerzio, VII 85; M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 111 ss.

documentato dai sensi. Il regno platonico dell'immateriale non sembrò oramai nulla più che un'illusione, e la stessa Accademia rinunciò alla dottrina delle idee. Pertanto, nella concezione dell'essere, Zenone sostenne non meno di Epicuro un deciso materialismo, assumendo tuttavia anche qui una posizione diversa. Epicuro, come Democrito, faceva rientrare nel concetto di *physis* esclusivamente la materia, cioè gli atomi, e lo spazio vuoto, e spiegava l'anima e lo spirito come i prodotti di particolari associazioni di atomi. Invece Zenone, pur non conoscendo nemmeno lui uno spirito immateriale esistente di per se stesso, riteneva che spirito e materia fossero presenti fin dall'inizio nella sostanza primordiale: e lo spirito non era il *nous* di Aristotele, pensiero puro, ma il *logos*. Ora nel *logos* i Greci avevano sempre considerato incluso anche l'impulso ad agire, ed esso poteva perciò venire assunto come il principio creatore e ordinatore, da cui dipende tutto ciò che nasce e diviene. Così il *logos* s'identificò con la *physis* del mondo ed entrambi divennero due diversi aspetti dell'unica divinità che tutto dispone. Zenone scorgeva i segni del reggimento di questo *logos* divino soprattutto nell'ordine e nel finalismo dell'universo, e mentre Epicuro negava qualsiasi provvidenza e vedeva nel mondo un semplice prodotto del caso, sorto in seguito all'aggregazione degli atomi, gli Stoici non si stancarono d'esaltare la bellezza del cosmo e di additarla come opera del *logos*. La teleologia dominò tutta la loro spiegazione del mondo e fu pedantescamente sviluppata dal punto di vista antropocentrico, con un metodo, cioè, affatto divergente da quello schiettamente ellenico cui s'era attenuto Aristotele. La forza morale e l'autonomia dell'uomo furono i pilastri dell'etica stoica; ma, se Epicuro bandì gli dèi dal mondo, il loro sentimento era invece profondamente penetrato dalla fede in una divinità unica ed assoluta, che governa nel

cosmo come destino ineluttabile e nello stesso tempo come provvidenza benefica.

In appoggio alla loro spiegazione del mondo gli Stoici hanno volentieri fatto ricorso, caso per caso, alle scienze speciali, particolarmente alla medicina, per dare una dimostrazione palpabile del finalismo che regge l'organismo umano. Per il resto furono alieni dal pensiero e dall'indagine scientifica, anche se non arrivarono all'assoluta assenza d'interessi scientifici di Epicuro, il quale incluse bensì nel suo insegnamento filosofico l'interpretazione scientifica dell'universo al fine di liberare gli uomini dalla superstiziosa paura della morte e degli dèi, ma rinunciò a qualsiasi indagine originale. Anche la logica fu considerata superflua da Epicuro, mentre gli Stoici la coltivarono in quanto scienza delle forme assunte dal *logos* sia nel pensiero sia nell'espressione linguistica, fondando per primi, nell'ambito della cultura greca, una scienza del linguaggio[125].

L'unione organica della filosofia e delle scienze speciali si ruppe anche nella scuola aristotelica, giacché le scienze si resero indipendenti e svilupparono metodi propri. A ciò si aggiunse una separazione geografica: mentre Atene rimaneva la patria indiscussa della filosofia, le scienze, grazie all'intelligente incoraggiamento dei Tolemei, trovarono la loro sede naturale nel Museo di Alessandria. Ad Alessandria Eratostene, che in Atene era stato vicino agli Stoici, spiegò con ironica modestia che il suo sforzo non aveva valore in rapporto alla sapienza, ma solo alla scienza, e che egli non aspirava al nome di filosofo, ma di filologo[126].

La Stoa gettò sul tappeto una moltitudine di problemi, rimasti finora estranei alla filosofia ellenica: svi-

---

[125] Cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 43 ss.
[126] Cfr. Svetonio, *Gramm.* 10.

luppò sistematicamente la dottrina della divinità unica e assoluta e della provvidenza e, in connessione con tale dottrina, sostenne quell'interpretazione teleologica del mondo che più tardi, a causa del suo carattere antropocentrico, sarà entusiasticamente accolta dal Cristianesimo. Rielaborò la tradizionale rappresentazione della *heimarmene* nella teoria, filosoficamente impostata, di una catena di cause senza smagliature, cui sono soggetti tutti gli accadimenti, anche i processi spirituali, intuendo, per la prima volta nella storia, il problema della libertà di decisione (della « libertà del volere » come diciamo noi), libertà che la Stoa volle comunque salva, in ossequio al principio della responsabilità morale dell'uomo. Mentre l'etica greca arcaica si fondava esclusivamente sul « tu puoi », e cioè diceva: « a te basta sviluppare pienamente le tue disposizioni naturali per realizzare il tuo destino », gli Stoici introdussero nella filosofia il « tu devi », e cioè il precetto del *logos*, agente, ben inteso, non dal di fuori, ma nel nostro intimo; crearono così quel concetto del dovere che sarà ancora fonte di suggestioni per Kant e a Federico il Grande fornirà la conferma di quanto gli suggeriva il proprio istinto. Ma, soprattutto, gli Stoici hanno donato al mondo l'idea dell'umanità, la consapevolezza che tutti gli uomini, al di là dei confini politici e delle divisioni etniche, sono riuniti non solo da una naturale inclinazione verso i propri simili, ma anche da una sorta di comunità giuridica costituita da tutti gli esseri razionali. L'idea moderna del diritto naturale risale per via diretta alla Stoa.

I fondatori della Stoa, Zenone e Crisippo, erano di origine semitica[127], ed era inevitabile (su ciò occorrerà

---

[127] Cfr. M. POHLENZ, *Stoa und Semitismus*, « Neue Jahrbücher f. Wiss. u. Jugendbild. » 1926, p. 257 ss.

insistere ancora più avanti) che trasferissero nella filosofia greca qualcosa dello spirito della loro stirpe. Ma il rodio Panezio ha così totalmente obliterato questi apporti ed ha così profondamente ellenizzato la dottrina stoica, che le idee basilari di questa poterono penetrare attraverso la mediazione romana nello spirito dell'Occidente e divenire un elemento costitutivo del suo pensiero.

Fu pure opera di Panezio, del suo sentimento della *polis*, se nella Stoa si svegliò la coscienza che il campo in cui si esplica l'azione morale è lo stato concreto, e se, in particolare, il circolo degli Scipioni fu conquistato all'ideale d'una guida politica che vuol essere solo un servizio prestato nell'esclusivo interesse della collettività. Augusto, sostenuto da poeti quali Virgilio ed Orazio, potrà ancora concepire il programma di educare i cittadini dell'impero universale al genuino senso dello stato con l'aiuto dell'etica stoica. Senonché, sotto il regime autocratico dei successori di Augusto, anche nella Stoa prevalse un individualismo preoccupato soltanto della salvezza spirituale del singolo. Marco Aurelio, l'imperatore filosofo, concepiva la dignità imperiale come il pesante fardello impostogli dalla provvidenza.

Contro il rigido dogmatico delle scuole ellenistiche, alle quali bastava che l'uomo apprendesse ed applicasse i loro rigidi dogmi, insorse, nell'Accademia platonica, l'antico spirito scientifico. Già nel terzo secolo a. C. Arcesilao si era battuto risolutamente per il valore autonomo del pensiero e dell'indagine individuale, e cento anni più tardi assunse la direzione della scuola il critico più acuto che l'antichità abbia espresso, Carneade, il quale sottopose a verifica tutti gli insegnamenti in voga e svelò senza riguardi le debolezze dei sistemi dogmatici: particolarmente gli Stoici furono costretti a rinunciare ad alcune posizioni insostenibili e stimolati ad una riela-

borazione della loro dottrina. Ma quella di Carneade era forza polemica più che capacità costruttiva, ed il suo positivismo, che negava l'oggettività della conoscenza e ripiegava su una posizione soggettivistica, sufficiente per la condotta pratica, non poteva soddisfare alla lunga un'età che, non foss'altro per esigenze religiose, cercava un solido appoggio. Anche nell'Accademia ben presto si affermò il dogmatismo: il platonismo dell'epoca imperiale, che, adeguandosi alla tendenza classicistica, volle risuscitare l'eredità del maestro, visse senza saperlo sotto l'egida dell'orientamento spirituale comune a tutto l'ellenismo.

Ad un'opera creativa di alto livello si ritorna col terzo secolo dell'era volgare, quando Plotino, prendendo le mosse dallo spirito religioso del proprio tempo, intraprese il rinnovamento del platonismo. Dal punto di vista filosofico era un pensatore di razza, e nella sua concezione sopravvive non poco dell'originario patrimonio di pensiero platonico. Ma quando egli spiega la nascita dell'essere come un espandersi della forza dell'assoluto, questo motivo scaturisce dalla spiritualità orientale, e la totale svalutazione del mondo sensibile, la rinuncia ad ogni attività pratica e la mistica, che propone all'uomo come fine supremo l'unione estatica con l'Uno primo, hanno un carattere affatto estraneo alla grecità. In Plotino il *logos*, in quanto pensiero discorsivo, diviene una mera copia del *nous*, e la *physis* cade, come « anima inferiore », sul gradino più basso del mondo spirituale, dove, senza riflessione e senza una cosciente finalità, produce il mondo sensibile. Egli tiene soprattutto alla dimostrazione che il fatto essenziale nella creazione della natura non è rappresentato, come credevano gli antichi Ionici, da un lavoro meccanico fatto di pressioni e di spinte, ma, come nella creazione artistica, da un elemento spirituale, dalla visione degli archetipi eterni,

che, in quanto forza informatrice, organizza la materia[128].

Come Plotino, tutta la sua epoca si trova in aspro conflitto con la concezione materialistica dell'essere propria dell'ellenismo: con ciò le interpretazioni tanto degli Stoici quanto degli Epicurei perdevano il loro punto d'appoggio. Ma la causa decisiva dell'estinzione di queste scuole consistette in questo, che esse non appagavano più gli spiriti nel loro campo più proprio.

Era venuto il tempo in cui gli uomini non confidavano più di raggiungere la meta mediante la propria attività conoscitiva e la propria forza morale, e perciò si rivolgevano alle nuove religioni rivelate, che assicuravano loro redenzione e beatitudine. Questo fatto segnò la fine non solo della filosofia ellenistica, ma di tutta la filosofia greca.

---

[128] Plotino, III 8.

Capitolo Decimo

SENSIBILITÀ ESTETICA E CREAZIONE ARTISTICA. IL BELLO [1]

« Noi amiamo il bello con misura e amiamo il sapere senza mollezza », proclama Pericle nel suo discorso per i caduti[2]: arte e scienza sono per lui le caratteristiche essenziali della civiltà ateniese. « Tutti gli esseri viventi – sostiene Platone nelle *Leggi* – possiedono fin dalla nascita l'istinto del movimento e dell'espressione fonica dei loro sentimenti, ma l'uomo solo è capace di avvertire l'ordine nel movimento, il ritmo e l'armonia, e questa sensazione è accompagnata da un senso di piacere »[3], e fonda su questo principio la tesi che occorre iniziare l'educazione dei fanciulli assuefacendoli al bello con il gioco e con la danza. Cicerone, sulle orme di Panezio, afferma che i sensi dell'uomo sono per la loro stessa natura superiori a quelli degli animali, in quanto non si limitano a percepire dall'esterno gli oggetti, ma uniscono a tale facoltà l'attitudine al giudizio estetico: solo nell'uomo l'occhio e l'orecchio sanno cogliere in una figura, in un colore, in un gesto o nell'armonia e

---

[1] Cfr. Julius Walter, *Die Geschichte der Ästhetik im Altertum*, Leipzig 1892 (sebbene quest'opera sia assai ricca, si sente la necessità che venga sostituita da una che tenga conto dell'attuale stato delle ricerche).

[2] Tucidide, II 40.

[3] Parafrasi di Platone, *Leg.* 653d.

nella melodia dei toni musicali bellezza e grazia, ordine e proporzione, e possono conseguentemente apprezzare anche le manifestazioni artistiche, manifestazioni che, ancora una volta, solo l'uomo, grazie alla sua attitudine estetica, riesce a raggiungere; e lo stesso si dica degli altri organi dei sensi[4]. Le voci che abbiamo riportato esprimono concordemente il più schietto sentimento dell'anima greca. Non c'è altro popolo in cui la sensibilità estetica sia altrettanto matura e così profondamente radicata nell'essere, non c'è altro popolo in cui la bellezza penetri così largamente in ogni manifestazione della vita. Perfino gli oggetti d'uso comune – vasi, tazze, boccali, unguentari – assurgono ad opere d'arte che destano ancor oggi la nostra ammirazione, e non si è più ripetuto nella storia il caso di uno stato che abbia emesso monete meravigliose come quelle coniate, talora a spese della stessa utilità pratica, non solo da una grande *polis* quale Atene, ma anche dalle piccole collettività della Sicilia.

All'origine della guerra troiana la leggenda poneva la gara di tre dee per un premio promesso alla più bella, ed il recente ritrovamento d'un carme di Alceo ha confermato la frequenza dei concorsi di bellezza muliebre nella vita reale[5]. Indicibili dolori aveva recato Elena a Greci e Troiani, ma i vegliardi di Troia ammettono che « non si può recriminare che dei popoli si combattano per una tal donna ». La bellezza è un dono divino, la bellezza muliebre è il vanto delle terre greche. Nel culto di Artemide troviamo perfino usata, al posto del nome proprio, la formula « o bellissima »[6]. Né la bellezza delle donne mortali è esaltata meno di quella divina: l'armo-

---

[4] Cicerone, *Nat. deor.* II 140 ss.

[5] *Pap. Oxyrh.* XVIII 2165 [= Alceo, fr. 130, 32 Lobel-Page].

[6] Ὦ καλλίστα: Euripide, *Hipp.* 70; cfr. Eschilo, *Agam.* 140, Aristofane, *Ran.* 1359.

niosità della figura, il giovanile nitore della pelle, la freschezza delle guance, l'occhio espressivo, la chioma ben curata, il seno seducente, le braccia bianche o rosee, le caviglie affioranti dall'orlo della veste incontrano l'occhio di un osservatore attento. L'eroe Achille è « grande e bello », ma anche il delicato Nireo, che non è un forte guerriero, ha fama di bellissimo dopo di lui[7]. « Bello » del resto è, in qualsiasi sfera espressiva, l'attributo più onorevole e significante: sono belli i destrieri e gli alberi, i fiumi, i boschi e le stelle (Saffo aggiungerà l'argenteo splendore della luna e la radiosa luce solare, e la rosa e la rugiada); belle sono le vesti e gli arnesi, in particolare le armi, quelle variopinte e artisticamente lavorate e quelle di materiale prezioso; l'oro risplende come fulgida stella o come fuoco divampante, e ancora nell'*Ippia* pseudoplatonico il sofista vuol ritrovare l'essenza della bellezza nell'oro, perché con la sua presenza l'oro trasfigura ogni cosa[8]. Il compiacimento estetico non è una prerogativa esclusivamente umana: ne partecipano anche gli dèi. Non diversamente da Telemaco, che rimane incantato di fronte al palazzo di Menelao, Hermes si ferma stupito e « si compiace nel suo cuore » quando giunge al giardino di Calipso. « Una meraviglia a vedersi », « un oggetto di meraviglia » è la formula fissa che sintetizza l'impressione prodotta dalla bellezza. È la visione di per se stessa che desta piacere: per Saffo è bello il pomo che, sul ramo più alto, rimane sottratto al desiderio[9].

L'interesse portato alle arti figurative dalla società omerica è ben documentato dalla descrizione dello scudo che Efesto prepara con le proprie mani per Achille[10]

---

[7] B 673.
[8] Pseudo-Platone, *Hipp. mai.* 289e.
[9] Saffo, 116 Diehl.
[10] Cfr. W. SCHADEWALDT, *Von Homers* ecc., p. 285 ss.

e dall'imitazione di tale episodio, nello *Scudo di Eracle* pseudoesiodeo. La peculiarità di questa descrizione non risiede tanto nel tratto messo particolarmente in rilievo dal Lessing – che il poeta, più che riprodurre ciò che vede, narra che cosa Efesto scolpisce e come lo scolpisce – quanto in un altro, molto più determinante: l'autore, istintivamente, vede la scena rappresentata nello scudo immersa nel tumulto stesso della vita (ciò è tipicamente greco, ed accade anche nei paragoni), e si vale del suo discorso poetico per convertire la resa della simultaneità, immanente all'arte figurativa ed anche da questa sentita talora come un limite insopportabile, nella raffigurazione di un processo esteso nel tempo. Noi non contempliamo solo il quadro di una città assediata: riviviamo con intensa partecipazione le discussioni che si tengono, l'armarsi a difesa degli assediati, l'imboscata che essi tendono, l'assalto agli armenti, la mischia sanguinosa impegnata con i nemici sopraggiungenti. È indubbio che il poeta abbia avuto davanti agli occhi delle opere d'arte realmente esistenti e ne abbia ricevuto degli stimoli. E queste opere d'arte non erano pezzi da museo sopravvissuti all'età micenea, ma, come hanno dimostrato recenti indagini, gli scudi rotondi in uso ai tempi del poeta. Però l'arte ellenica era allora già soggetta ad influenze provenienti dal di fuori; se vogliamo valutare la sensibilità estetica della più antica grecità, dovremo partire dal primo stile che i Greci abbiano sviluppato unicamente dalle premesse della loro propria natura.

Alludiamo allo stile « geometrico », che nei vasi del Dipylon è già giunto ad una così matura fase di sviluppo da non lasciarci dubbi sul punto di vista degli artisti né sul gusto dei committenti. Dappertutto – nella forma dei recipienti, nell'ornamentazione, nella rappresentazione delle figure – domina il medesimo sforzo: raggiungere,

con l'impiego di semplici forme geometriche, misura ed ordine, chiarezza e perspicuità. Rette parallele suddividono le superficie in scomparti; altre linee, spezzate ad angolo retto, riproducono il prediletto fregio a meandro; le raffigurazioni sono disposte in base ad una legge di simmetria (la stessa cui si conforma il poeta nella rappresentazione dello scudo), ed il gusto per la regolarità arriva fino a non disdegnare quella giustapposizione delle figure che produce su di noi un'impressione di monotonia, proprio come l'epica non evitava la ripetizione dei medesimi versi. Lo stesso spirito respira poi fin dalle origini la struttura architettonica dei templi: la loro pianta impostata su leggi matematiche, le colonne disposte secondo immutabili rapporti e proporzionatamente rastremate, il fregio della trabeazione ripartito in triglifi e metope, i timpani a forma di triangolo isoscele simmetricamente adorni di figure, la chiara suddivisione dello spazio nell'interno, l'armonia, insomma, che avvolge tutte le parti della costruzione e fa dell'insieme un organismo perfetto. L'arte, beninteso, conserva inalterati nel tempio dorico i suoi diritti, ma solo un popolo che traesse un piacere estetico dalle pure forme geometriche poteva crearlo.

La plastica si uniformò a questo stesso senso della forma. Su una metopa di Selinunte Eracle trasporta, appesi ad una pertica, due geni che ha catturato: la suddivisione dello spazio e lo sviluppo delle masse corporee obbediscono a chiari rapporti geometrici e nelle figure dei due geni la simmetria è perseguita con tale rigore che perfino il numero delle trecce e dei riccioli che le compongono è uniforme[11].

La legge della simmetria governa anche la rappre-

[11] Cfr. O. Benndorf, *Die Metopen von Selinunt*, Berlin 1873, p. 46.

sentazione della figura umana isolata, e perciò è preferita la visione frontale: l'uomo sta lì, chiuso nella compattezza delle sue membra, con le braccia uniformemente pendenti ed entrambe le mani chiuse a pugno; il corpo è foggiato in modo che il gioco delle varie parti disegni dei quadrati e dei triangoli regolari. Armonia, ordine, chiarezza e nitidezza di contorni, semplici proporzioni, elementari forme geometriche sono i tratti fondamentali di quell'ideale di bellezza che aleggiò fin dalle origini davanti agli artisti greci e successivamente, pur attraverso tante trasformazioni del gusto, non fu mai rinnegato. Nel periodo arcaico quei canoni giunsero a soffocare l'aspirazione ad una resa naturalistica della realtà; e tuttavia queste figure non sono affatto prive di una sanguigna vitalità ed i contemporanei ammiravano la « vivezza » della rappresentazione[12].

Nell'arte greca arcaica domina dunque lo stesso spirito che nella politica creò organismi statali esattamente delimitati, con nette suddivisioni della popolazione ed un solido ordinamento giuridico, che nella metrica ideò un ritmo scandito dal regolare succedersi di lunghe e di brevi, che nella struttura dell'opera poetica aspirò soprattutto alla perspicuità e alla simmetria.

Poco alla volta la prospettiva ed il gusto si trasformarono e, correlativamente, anche l'arte rinnovò le sue forme. Nella scultura i movimenti divennero più liberi. si apprese gradualmente a distribuire il peso del corpo in maniera diversa sulle due gambe. Polimede aveva dato a Cleobi e a Bitone, i famosi gemelli che tirarono per molte miglia il pesante carro della loro madre, dei corpi compatti, turgidi di forza, con possenti toraci e cosce massicce; ma già nel sesto secolo un altro maestro peloponnesiaco creò nel giovinetto di Tenea una figura

[12] Cfr. τ 229.

di complessione slanciata, con un corpo reso flessibile dalle esercitazioni nella palestra: è un organismo armonioso, in cui la natura riesce ormai a prevalere sullo schema.

Lo stile geometrico era per sua natura esposto all'irrigidimento ed era destinato a passare di moda. Anche influenze straniere, particolarmente orientali, si fecero valere e favorirono il pieno affermarsi della sensibilità per il movimento e la varietà della vita. Ma quando, dopo la grande esperienza popolare delle guerre persiane, si delineò un'evoluzione affatto nuova e le arti figurative, così come la tragedia, respinti gli elementi giocosi e posticci che si erano insinuati nell'età dei tiranni, riacquistarono coscienza delle esigenze della propria natura nazionale, si affidarono di nuovo allo stesso senso del bello che aveva già animato gli artisti più antichi.

Questo fenomeno ci si presenta con il maggior rilievo in Policleto di Argo[13], e anche dell'ideale di bellezza che lo ispirò noi possiamo dare un giudizio sicuro, perché egli avvertì la necessità di chiarire a se stesso teoreticamente le basi della sua attività creativa.

Policleto, nello spirito della sua epoca, concentrò l'attenzione sull'uomo, in particolare sulla figura ideale del giovane. Con un procedimento che ricorda quello del medico egli fissò le regole del suo lavoro attraverso uno studio minuzioso del corpo umano, e raccolse i risultati cui era pervenuto in un'opera che più tardi – certo con riferimento ad espressioni usate dallo stesso autore – ricevette il titolo di *Canone*, propriamente « squadra ». Da buon greco, Policleto cercò il bello nel giusto

---

[13] Cfr. H. Brunn, *Geschichte der griechischen Künstler*, Stuttgart 1888-92, I, pp. 148-163; Diels, *Vorsokratiker*, n. 40; H. Oppel, *Kanon*, « Philologus » Suppl. XXX 4, pp. 14 ss., 48 ss.; H. Wölfflin, *Die Kunst Albrecht Dürers*, München 1926, p. 361 ss.

mezzo, in un corpo né troppo grande né troppo piccolo, ma l'essenza della bellezza la trovò nella perfetta proporzione e nell'esatto rapporto delle singole membra tra loro e con l'intero organismo. Volle esercitare la sua *techne* con lo stesso rigore con cui il matematico applica la sua scienza, e, con una serie di precise misurazioni, determinò i rapporti matematici che, nella figura ideale, devono intercorrere tra dito e dito e tra le dita e la mano e il braccio e così via. Da una ricaduta nello schematismo dei primitivi lo salvò l'innata sensibilità artistica, mentre seppe evitare ogni eccessiva uniformità facendo gravare nella statua il peso del corpo su un solo piede e conferendo così alla figura un movimento leggermente oscillatorio. Il Doriforo, che presso i posteri assunse, come modello pratico, valore di canone, dimostra, insieme alle altre opere di Policleto, che questi non vide certamente nella sua arte una matematica applicata. Il portamento fiero e nobile di questo giovane vigoroso che, indifferente a quanto possa accadere, incede come un eroe o come un principe, si adatta bene ad un Achille, e a questa identificazione hanno appunto pensato alcuni studiosi contemporanei.

In età moderna si è voluto fare di Policleto un pitagorico e assegnargli un posto nella filosofia presocratica, ma la tradizione non offre al riguardo il minimo appiglio. Piuttosto – e ciò è più importante – possiamo dire che nell'arte di Policleto si esprime la stessa caratteristica dello spirito greco che è preminente nella *forma mentis* pitagorica: la viva sensibilità per i rapporti matematici, per l'armonia e la proporzione. Altrimenti potremmo chiamare pitagorico anche il Dürer, il quale, spiritualmente affine a Policleto e da lui influenzato grazie alla mediazione di Vitruvio, volle creare una base matematica alla sua attività di pittore nei quattro libri sulle proporzioni del corpo umano.

Policleto fu attivo ad Argo e le sue figure sono dei veri Dori, vigorosi e gagliardi, sicuri nell'incedere e profondamente radicati nella realtà, allo stesso modo che i templi dorici sembrano formare un tutto unico con il suolo: rappresentanti ideali di un'umanità guerriera[14]. Uno spirito così decisamente bellicoso era estraneo ad Atene: anche qui l'ordine, la simmetria, la forma geometrica fornirono all'arte le sue leggi, ma i movimenti erano più sciolti, le linee più morbide; lo sguardo, che in Policleto fissa con naturale imperturbabilità ogni evenienza, diviene capace di esprimere stati d'animo più vari; tutta la vita si fa nel complesso più multiforme e l'ideale di bellezza è quello stesso che aleggiava davanti a Pericle come il carattere essenziale degli Ateniesi: una personalità armoniosa, che possiede sufficiente elasticità per adeguarsi in qualsiasi situazione ad una regola di coraggio e di bellezza. Questo ideale sembra prender corpo nel fregio del Partenone: l'eccezionalità di quest'opera mirabile consiste tra l'altro nel fatto che qui non sfilano davanti ai nostri occhi degli uomini isolati o riuniti da sollecitazioni esterne, ma un popolo che, pur componendosi di personalità nettamente individuate, costituisce una perfetta unità, cementata dai medesimi sentimenti nazionali e religiosi. Tale intima connessione del singolo con la comunità civica vive anche nelle altre opere dell'Atene periclea: nei busti di Pericle e di altri strateghi, qualificati dall'elmo come

[14] I posteri, ricollegandosi probabilmente allo stesso Policleto, chiamarono queste figure umane, così solidamente piantate e tutte chiuse in se stesse, « quadrate » dal nome della figura geometrica più perfetta, con una metafora analoga a quella usata da Parmenide, che parla del « rotondo cuore della verità », perfetto come un circolo (Per *quadratus* = τετράγωνος vedi Plinio, *Nat. hist.* XXXIV 56, che dipende da Senocrate-Varrone; per il passo di Parmenide, B 1, 29 Diels).

« uomini politici », nelle rappresentazioni di guerrieri che vanno a combattere per la patria e prendono commiato dai loro cari, nelle statue della dea poliade che protegge col braccio e con l'arma la città e nello stesso tempo riflette i caratteri spirituali della sua gente.

Eppure fu proprio questa l'epoca in cui la personalità individuale giunse a piena maturazione, prese coscienza della propria singolarità e proclamò il suo diritto a vivere la propria vita. Ad un'arte che scorgeva il proprio obiettivo più alto nella rappresentazione della figura umana furono dunque posti dei compiti affatto nuovi[15]. Fin dalle origini presso i Greci la statua aveva rappresentato persone determinate. L'impulso a creare scaturiva dal sentimento religioso: era la pietà che induceva a render grazie agli dèi per una vittoria conseguita o per una vita conclusa; ma alla pietà si aggiunsero spontaneamente altri stimoli. Come l'aedo tramandava col canto alla posterità le imprese degli eroi, così l'opera d'arte doveva fissare l'effigie dell'« uomo prode », mentre d'altra parte era perfettamente naturale il desiderio dei parenti di avere ancora vivo davanti agli occhi il defunto. Anche oggi, particolarmente nella Germania meridionale, si suole applicare alla pietra tombale una riproduzione fotografica del morto, ma quell'immagine non riesce a cogliere che un attimo della sua vita trascorsa; invece i Greci volevano vedere l'uomo quale viveva, durevole immagine, nel loro ricordo, sottratto al flusso mutevole del tempo, cui l'individuo in vita perpetuamente soggiace, ed assunto nella sfera extratemporale dell'essere eterno. La rappresentazione di gran lunga preferita era quella di un uomo nel pieno del suo vigore fisico, adorno di quella bellezza che era

---

[15] Su quanto segue cfr. BERNH. SCHWEITZER, *Das Menschenbild der griechischen Plastik*, Potsdam 1944.

stato oggetto, nella palestra, di orgogliosa ammirazione, col corpo nudo, radioso di giovinezza. In tal modo cadevano automaticamente non solo quei dettagli insignificanti che perfino un fotografo, oggi, ritoccherebbe, ma anche i segni che avevano lasciato sul fisico l'età o particolari circostanze di vita. In una società in cui l'uomo poteva svilupparsi soltanto nell'ambito della collettività, il tratto personale scadeva a dato accessorio. Le statue di giovani dell'età arcaica, sebbene ritraggano persone determinate, rappresentano ai nostri occhi un tipo unico. Solo poco alla volta da una parte il desiderio dei parenti del morto, dall'altra lo sforzo dell'artista verso un'attività creativa più sua e più autonoma fecero sì che l'opera d'arte assumesse tratti più personali. Sulle lastre sepolcrali fa la sua comparsa una figura d'uomo maturo, con la barba, in veste di soldato o di cittadino, appoggiato al bastone ed accompagnato dal suo cagnolino, in un atteggiamento ed in una situazione – insomma – nettamente determinati, e tuttavia con un'espressione spirituale in cui si avverte il presentimento della morte. Questa tendenza si accentua nei rilievi funerari del quinto e del quarto secolo, che presentano il morto nella cerchia familiare o fissano il congedo del guerriero che parte per la guerra. A questo punto era inevitabile che il ricordo della realtà osservata reclamasse e ottenesse i suoi diritti. Tuttavia la testa di Pericle, opera di Cresila, che pure lascia trasparire, anche nelle copie, la fusione di un'elevata spiritualità con il più sviluppato senso della responsabilità, rimane, nell'esecuzione, ancora molto distante da un ritratto moderno.

Inoltre l'arte del tempo aveva già preso esatta coscienza di quell'umanissimo desiderio che consiste nel voler conservare un'efficace rappresentazione del parente scomparso.

Nell'*Alcesti* di Euripide, rappresentata nel 438 a. C.,

Admeto promette alla sposa morente che non la dimenticherà mai e che si farà plasmare da mani esperte una statua, da porre nel suo letto e da abbracciare al posto di lei[16]. In un'altra tragedia euripidea all'incirca della stessa epoca, il *Protesilao*, una trovata simile diviene addirittura il perno dell'azione: Laodamia, fattasi costruire una perfetta riproduzione in cera del marito morto, la tiene nella sua stanza e l'abbraccia e la bacia, fino a destare in chi la sente il sospetto di concedersi ad un altro uomo. Più tardi gli storici dell'arte antichi vollero individuare l'origine di tutte le arti figurative proprio in questo tormentoso desiderio della persona amata che non è più. Se tali statue fossero dei ritratti veri e propri, nel senso moderno del termine, è problema che può rimanere insoluto; certo bastavano a soddisfare nei parenti il bisogno di avere ancora dinnanzi agli occhi una convincente riproduzione delle fattezze dello scomparso: dopo essere stata scoperta, Laodamia dice che « non rinunzierà all'amato pur senza vita »[17]. La duplice utilizzazione del motivo da parte di Euripide autorizza poi la conclusione che tali opere d'arte siano venute di moda intorno al 438 a. C.

Sulla maestria raggiunta già in questa epoca dai Greci nella ritrattistica un'interessante documentazione è fornita dalla commedia, che gli archeologi – ed è singolare – non hanno ancora sfruttato in relazione a questo problema.

I *Cavalieri* di Aristofane, rappresentati nel 424 a. C., si aprono, secondo uno schema usuale, con l'ingresso di due schiavi. Tutta la comicità della scena consiste nel

---

[16] Euripide, *Alc.* 348 ss.

[17] Euripide, fr. 665 Nauck². Su tutta la questione cfr. Plinio, *Nat. hist.* XXXV 151; B. v. Borries, *Quid veteres philosophi de idololatria senserint*, Göttingen 1915, p. 32; M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 155; II, p. 79.

fatto che gli spettatori riconoscono immediatamente nella coppia gli « schiavi » di Demos (il popolo ateniese, che farà la sua comparsa poco dopo): Nicia, pavido e superstizioso, e Demostene, un focoso ammazzasette. Eppure non vien fatto alcun nome: non potevano essere che le maschere a consentire il pronto riconoscimento dei due personaggi. Questa ipotesi trova la più sicura conferma nelle parole che Demostene rivolge allo sgomento salsicciaio quando sta per entrare in scena Paflagone-Cleone:

Niente paura!
Tanto non c'è l'effigie sua! Nessuno
dei mascherai non l'ha voluta fare,
per paura. Ma già, lo riconoscono
ad ogni modo: eh, non è grullo, il pubblico[18]!

Evidentemente l'uso della maschera-ritratto era così normale che un'eccezione doveva venire giustificata. Né poteva essere altrimenti: da quando la commedia cominciò a portare sulla scena persone di larga notorietà – e ciò accadde molto presto, probabilmente fin dall'inizio delle rappresentazioni statali (487 a. C.) –, è indubbio che gli attori abbiano indossato delle maschere dai tratti fisionomici ben individuati. È inammissibile, ad esempio, che Cratino, comparendo nella *Bottiglia* come uno dei personaggi del dramma, portasse una maschera purchessia. Naturalmente nelle maschere comiche era presente anche un intento caricaturale, una stilizzazione: come quando, in una commedia di Cratino, appariva in scena Pericle nella parte di « Zeus testa-di-cipolla » insieme alla sua « Hera », Aspasia.

L'archeologia moderna ha giustamente sottolineato che fu inizialmente l'abnorme, il brutto, lo strano, il

[18] Aristofane, *Eq.* 230 ss. [trad. E. Romagnoli].

demoniaco a stimolare l'artista alla riproduzione dell'individuale[19]. I barbari vennero dipinti come antitesi della perfezione ellenica, ed i negri del vaso di Busiride forniscono la testimonianza di un'acutissima capacità di osservazione. Nelle metope del lato sud del Partenone le teste dei Centauri sono state modellate in maniera diversa l'una dall'altra, con tratti individuali ben precisi, sì da dimostrare, in contrasto con i corpi ferini, le molteplici manifestazioni della natura umana. Nella commedia poi era il carattere stesso di questo genere letterario che portava alla realizzazione del ritratto.

Se un semplice mascheraio era capace di raggiungere un tale risultato, a maggior ragione questa abilità non poteva difettare ad uno scultore del livello di Cresila; e quando vediamo che la testa del suo Pericle non soddisfa le esigenze moderne in fatto di ritratti, la ragione non va tanto cercata nell'inettitudine dell'artista quanto in una diversa concezione dell'arte ed in una diversa prospettiva.

Già il fatto che il singolo, nell'età antica, avesse valore solo come membro della comunità contribuì a far deviare lo sguardo dai tratti individuali del suo aspetto esteriore: il guerriero o l'atleta in quanto tale, l'« uomo », insomma, era più essenziale della personalità del singolo. Ma ancora più decisamente agì quel carattere della natura ellenica di cui abbiamo già parlato.

L'uomo greco non si appaga mai dell'aspetto esteriore di un oggetto. Vuole affondare lo sguardo nell'interno, penetrarne l'essenza: vuole cogliere nel particolare l'universale, quell'universale che trova nel singolo fenomeno una forma d'espressione visibile e individuale. Anche ogni uomo, in quanto membro della comunità,

---

[19] Cfr. B. SCHWEITZER, *Studien zur Entstehung des Porträts bei den Griechen*, « Sitzungsber. Leipzig » 1939, fasc. 4.

è un rappresentante dell'universale: perciò, quando il Greco, con l'effigie dell'estinto, vuole perpetuarne l'esistenza, involontariamente i tratti individuali impallidiscono di fronte ai caratteri universalmente umani. Il morto viene « idealizzato » nel senso più proprio e diremmo platonico del termine, nel senso, cioè, che il singolo fenomeno trova il suo vero essere nell'idea, nell'eterno archetipo. Ecco che il morto accoglie qualcosa dell'« uomo in sé »: cadono anche le imperfezioni individuali, ed egli acquista i connotati dell'« uomo in generale », dell'« uomo bello », quell'astrazione su cui i Greci modellarono anche i loro dèi. Non c'è da meravigliarsi se noi, di fronte a certe statue di giovani del periodo arcaico, dubitiamo se raffigurino un essere umano o un Apollo. Ne consegue inevitabilmente, entro tale prospettiva, che nell'ordine fisico come in quello spirituale i tratti individuali abbiano, per il gusto moderno, troppo poco peso, e che in questa circostanza certuni trovino un serio ostacolo alla comprensione ed al godimento dell'arte classica.

Con la nuova valorizzazione della persona si acuì necessariamente anche la sensibilità per le caratteristiche fisiche e spirituali dell'individuo, ma sarà agevole comprendere come l'antico ideale della bellezza, scaturito dal profondo dell'anima greca, non potesse declinare senza resistenza. L'arte seguì perplessa l'evoluzione generale dello spirito e solo gradualmente pervenne a rendere la fisionomia del singolo con una tecnica propriamente ritrattistica. Molti particolari di questo processo a noi sfuggono, e bastò a dimostrarlo la polemica suscitata dal ritrovamento di una testa di Temistocle (vedi sopra, p. 296). È evidente, se l'originale fu opera di un contemporaneo, che questa testa, per la resa realistica dei tratti individuali, cade completamente al di fuori della linea evolutiva della plastica greca. Un archeologo del va-

lore di L. Curtius suppone che in questo caso una personalità eccezionale abbia indotto una volta tanto un artista ad una creazione del pari eccezionale, e noi non vorremo escludere questa possibilità. Tuttavia si può pensare ad un'altra spiegazione. Non sappiamo se Temistocle sia stato portato sulla scena già dalla commedia antica, ma per il quarto secolo ci sono noti due drammi che prendono il titolo da Temistocle: una tragedia di Moschione ed un'opera di Filisco, probabilmente comica. Non è dunque escluso che una maschera teatrale abbia influito sul nostro ritratto. Ciò che in ogni caso rimane inammissibile è che la libera fantasia di un autore tardo abbia potuto attribuire al grande uomo di stato protagonista della difesa contro la Persia una fisionomia così scarsamente eroica e magnanima.

L'arte del ritratto si diffuse largamente solo nell'età postpericlea. L'impulso decisivo, a quanto pare, fu dato in definitiva dall'uomo che, per il carattere straordinario della sua personalità, concentrava su di sè tutti gli sguardi, eppure, dato il suo aspetto fisico, non poteva, anche con la maggiore condiscendenza, essere assunto ad esempio di « uomo bello ». La fisionomia di Socrate non rammentava ai contemporanei gli dèi irraggianti eterna giovinezza, ma il vecchio, brutto Sileno, quale si era avvezzi a vederlo sulla scena o nelle rappresentazioni vascolari. Probabilmente già la maschera portata da Socrate nelle *Nubi* di Aristofane (423 a. C.) richiamava le fattezze del Sileno, e certo il tipo così fissato influì sui busti di Socrate, che risalgono fino al suo tempo; ma non ne scapitò, per questo, l'elemento personale, e valore di veri ritratti dovettero avere quei busti per i contemporanei, proprio a causa del contrasto che essi segnavano con la tradizione della « bella » testa. Con ciò veniva definitivamente aperta la strada all'evoluzione della ritrattistica.

Nel corso del quarto secolo l'individuo passa sempre

più decisamente in primo piano a spese della collettività: Demostene lamenterà il fatto che le abitazioni dei ricchi pongano in ombra gli edifici pubblici[20]. Quel vincolo tra i cittadini e la *polis* che l'arte dell'età periclea ci consente di avvertire, si allenta ed è sostituito da una comunione di singoli individui e da una coerenza sentimentale che può andare da un'intima delicatezza della sensibilità al moto passionale o al gesto eroico. Dopo la battaglia di Cnido lo stato eresse per la prima volta delle statue in onore di persone viventi, non solo dell'ateniese Conone[21] ma anche del suo patrono straniero, il principe cipriota Evagora, e questa divenne ben presto l'onorificenza abitualmente riservata ai dinasti di cui si tenesse in gran conto l'amicizia. Ora nei ritratti si dà un più efficace rilievo anche alle caratteristiche spirituali dell'individuo, e Senofonte ci presenta Socrate che, in un dialogo col pittore Parrasio, pone proprio questo come il nuovo, grande compito dell'arte[22]. Accanto all'uomo conquistava in misura crescente il suo posto la donna; si preferirono forme più gentili e delicate; la figura non poggiò più su un solo piede, ma, mediante il pieno sviluppo di un gioco di contrasti e spesso con l'aiuto di un supporto esterno, raggiunse un ritmo più lieve, affatto nuovo, esprimentesi in linee percorse da una sottile vibrazione e sapientemente coordinate tra loro. Queste innovazioni furono trasferite anche al mondo divino: gli artisti fecero a gara per rappresentare il fascino sensuale di Afrodite; Prassitele raffigurò Eros nel fiore di una giovinezza corteggiata; Dionisio si trasformò – dal possente dio della vegetazione, rivaleggiante in dignità con lo stesso Zeus, noto all'arte arcaica – in un giovinetto malizioso, delicato, qua-

---

[20] Demostene, III 29; XIII 29, 30; XXIII 208.
[21] Cfr. H. Swoboda, *Konon* in Pauly-Wissowa, XI. 2, col. 1331.
[22] Cfr. Senofonte, *Mem.* III 10.

si femmineo, secondo un modello che avevano fornito per primi i tragediografi sulla scena. Compito essenziale dell'opera d'arte non è più considerato quello di alimentare la riverenza religiosa, ma quello di suscitare il compiacimento estetico. In consapevole contrapposizione a Policleto, Lisippo sviluppò un nuovo ideale di bellezza e sostituì alle « quadrate » figure di guerrieri degli uomini agili, dalla corporatura vigorosa ma aggraziata, tale da fondere la forza con l'eleganza. Ma se Lisippo ebbe anche un'idea diversa delle proporzioni e ridusse perciò le dimensioni della testa, chiamò pur sempre Policleto suo maestro, perchè anche per lui, malgrado l'evoluzione del gusto, la bellezza del corpo umano risiedeva nella regolarità e nella nettezza delle forme, nell'equilibrio complessivo del corpo e nella proporzione delle singole membra[23].

Nell'età ellenistica, anche nel campo dell'arte, l'individualismo raggiunse un assoluto predominio. Il centro della vita si spostò dalla collettività all'ambito privato. Si risvegliò così il desiderio, finora quasi ignoto, di adornare la propria dimora, alimentando una tecnica dell'arredamento che lasciava ampio modo di manifestarsi al gusto personale e poneva all'arte compiti assolutamente nuovi. Ma di ciò parleremo più diffusamente in seguito. La varietà di quella cultura composita lasciava via libera, nell'arte come nella poesia e nella retorica, alle più diverse tendenze, all'intimismo delle nature morte non meno che al pathos del fregio di Pergamo o del Laocoonte, mentre per l'arte cortigiana l'eroizzazione del principe si presentava come la soluzione più naturale. Nel complesso però, in conformità allo spirito freddamente razionale dominante nell'epoca, prevalse un nuovo realismo, che mirava ad una fedele riproduzione della natura e,

---

[23] Cfr. Plinio, *Nat. hist.* XXXIV 65; Cicerone, *Brut.* 296.

come la poesia coeva, si spingeva fino ad un'amorevole cura dei particolari. La trasfigurazione dell'individuo ad uomo ideale fa posto ora ad una ritrattistica che vuol fissare anche i tratti più minuti, e la ricerca di una dimensione atemporale cede (e si può notare un'analogia con quanto accade nella biografia letteraria) alla tendenza a fissare quelle espressioni fuggevoli in cui si trasfonde tutta l'essenza di una personalità. Crisippo, per esempio, fu rappresentato nell'atto d'insegnare, intento a chiarire la sua esposizione dialettica con caratteristici gesti delle mani[24]. Nel quarto secolo era ancora verità indiscussa che il compito dell'artista consistesse nel rappresentare il bello, e a Pausone fu rimproverato da Aristotele di avere dipinto gli uomini più brutti di quanto consentisse la regola[25]. Adesso invece Crisippo poteva mordacemente osservare: « Oramai siamo arrivati al punto di dipingere i letamai! »[26]. L'ellenismo possedeva una nuova sensibilità estetica, che si compiaceva della produzione artistica in quanto tale, indipendentemente dall'oggetto rappresentato.

Alla nettezza e alla proporzione delle forme si aggiunge, come elemento costitutivo della bellezza, il colore. Già Omero esalta la delicatezza della carnagione, le braccia bianche, le rosee dita dell'Aurora e la porpora carica, quella stessa porpora che Platone definisce il più bello di tutti i colori, purchè sia usato in un modo che si confaccia all'insieme[27]. I Greci amano i toni brillanti, ma sanno anche apprezzare, al loro posto, quelli più cupi, in particolare il turchino. Gli scuri sopraccigli con cui Zeus

---

[24] Cfr. A. MILCHHÖFER, in *Archaeologische Studien H. Brunn dargebracht*, p. 27 ss.; F. POULSEN, *Ikonographische Miszellen*, Kjöbenhavn 1921, p. 11.

[25] Aristotele, *Poët.* 2; cfr. *Pol.* 1340a 36.

[26] *Stoicorum veterum fragmenta*, III 714.

[27] Platone, *Resp.* 420c; *Phaed.* 110c.

dà il cenno del suo assenso sono parte integrante della rappresentazione della sua maestà.

Noi intuiamo il gusto della scultura greca, specialmente di quella arcaica, per il colore dalle esigue tracce rimaste sulle opere pervenuteci. Qui la plastica chiama in aiuto l'arte sorella, la pittura, per la quale, agli occhi dei Greci, il colore aveva un'importanza pari a quella del disegno, mentre la prospettiva, sviluppatasi in un secondo tempo, rimase fortemente sacrificata. L'epoca più antica usava solo colori puri, ma poco alla volta si passò ai toni intermedi e s'imparò ad apprezzare non solo le caratteristiche dei singoli colori, ma anche la loro esatta mescolanza e fusione e l'armoniosa impressione d'insieme che risultava così da quelle come dall'avvicendamento delle luci e delle ombre (tecnica, quest'ultima, sviluppatasi a partire dal quarto secolo). Anche qui, dunque, proporzione e armonia contribuivano alla bellezza del tutto; i Greci stessi hanno volentieri paragonato l'armonia pittorica con l'armonia musicale e perfino con l'armonia cosmica eraclitea[28]. È lo stesso sentimento estetico che si manifesta nei campi più diversi in modo uniforme.

Non meno dell'occhio è sensibile al bello l'orecchio. Il canto è il dono delle Muse, le divine abitatrici dei boschi la cui essenza spirituale si riassume nel canto e nella danza e che con la voce armoniosa dilettano gli dèi a banchetto. Apollo Musagete le accompagna con la cetra. lo strumento che, a seconda delle tradizioni, ha ideato egli stesso o ha ricevuto dal fratello Ermete. In Omero anche Calipso e Circe allietano la loro solitudine esercitando la bella voce, ed il canto delle sirene affascina i naviganti; bello è anche il canto degli uccelli, soprattutto dell'usignolo.

---

[28] Cfr., per esempio, Plutarco, *De tranq.* 15.

Il canto trasfigura ogni aspetto della vita: l'uomo greco canta nei campi durante la mietitura e per la vendemmia e per la pigiatura dell'uva, canta nelle celebrazioni di vittorie, nei matrimoni e nei funerali. Per le giovani compagne di Nausicaa e di Saffo il canto è lieto trastullo, gli Spartani vanno all'attacco intonando il peana. Non c'è festa in cui manchino i cori che rendono onore agli dèi: né la loro voce erompe solo da cuori grati o si leva in esultanti celebrazioni, ma si presta anche all'espiazione della colpa. Che cosa infine è più bello che porger l'orecchio, durante il convito, al cantore, che, su un tono di recitativo – anche questo per i Greci è un « cantare » – celebra le imprese dell'età eroica?[29] Tale compito è affidato all'aedo di professione, ma vi si dedica anche l'eroe Achille condannato all'inazione; più tardi, nel convito, la forma più degna e più popolare di trattenimento consistette nella recitazione, da parte dei singoli intervenuti, uno dopo l'altro, di un breve canto, lo « scolio », possibilmente composto da loro stessi. Quel rude soldataccio che è Archiloco si vanta di sapersi esibire magistralmente, come solista, anche nell'esecuzione del complesso ditirambo, mentre a Temistocle verrà rinfacciato come una manchevolezza della sua educazione sociale il fatto di non saper suonare la cetra, giacché nei ceti più elevati ogni fanciullo imparava a cantare e a suonare uno strumento. Solo i malvagi, « cui Zeus nega il suo amore – dice Pindaro – paventano il canto delle Muse »[30].

In Omero il canto è accompagnato dalla cetra o dalla lira. A questi strumenti a corde autoctoni altri poi se ne aggiunsero, di provenienza asiatica: il flauto, la tromba militare e la cornamusa, passatempo di pastori, ed infine, al seguito di Dioniso, i crotali, i cembali e i timpani,

---

[29] Cfr. W. SCHADEWALDT, *Von Homers* ecc., p. 62.
[30] Pindaro, *Pyth.* I 13.

strumenti chiassosi, questi ultimi, che nelle cerimonie cultuali provocavano un effetto orgiastico anche da soli, senza il canto. Peraltro la musica propriamente strumentale fu rara nell'epoca più antica, e solo alla fine del quinto secolo acquistò un significato autonomo col sorgere di un vero e proprio virtuosismo.

Come la visione, così l'audizione di ciò che è bello desta un compiacimento estetico cui rimane estraneo ogni desiderio. L'intimo legame che avvince cantore e ascoltatore è però stabilito dalle Càriti, che, come accompagnatrici delle Muse, assicurano al loro canto l'efficacia sull'uomo. « Giammai cesserò di onorare insieme le Muse e le Càriti », è il voto che, sulla soglia della vecchiaia, formula Euripide nell'*Eracle*[31].

È ovvio che i Greci avvertissero come momento essenziale della musica, ancor più che della pittura, l'armonia e l'accordo, e il Nietzsche si adeguò perfettamente allo spirito greco esprimendo l'idea che « la musica di Wagner sia un'immagine del mondo quale lo concepì il grande filosofo di Efeso, un'armonia che la lotta esprime dal suo seno »[32].

Va lasciato agli specialisti il compito di fissare le caratteristiche della musica antica e le sue differenze da quella moderna. Qui ci limiteremo a spendere poche parole per rilevare come essa rispecchi l'essenza dell'uomo greco e quanto significhi nella sua vita.

Abbiamo già visto come Pitagora cercasse di interpretare scientificamente la musica attraverso lo studio dei rapporti matematici su cui si fonda e da essa derivasse leggi di validità universale. Dobbiamo sempre tener presente soprattutto un punto: l'arte che presso i Greci pren-

---

[31] Euripide, *Herc.* 673.

[32] Cfr. SCHERWATZKY, *Die grossen Meister deutscher Musik*[3], p. 246

de nome dalle Muse non è circoscritta alla musica in senso moderno, ma comprende un campo molto più vasto. Gli Elleni colgono dovunque la presenza del ritmo, che « dà ordine al movimento »[33] e regola le sue fasi secondo una salda legge, mediante la misura e il numero[34]: negli accadimenti cosmici – nei moti stellari e nell'avvicendarsi delle stagioni –, come nella mutevolezza del destino e nella vita umana, quella della specie e quella del singolo, il cui pensare ed agire ha un suo ritmo fisso, determinato dalle disposizioni naturali e dall'educazione. Il ritmo diviene massimamente avvertibile nel metro della poesia, che stabilisce un limpido rapporto tra sillabe lunghe e sillabe brevi, nella successione dei toni musicali e nei movimenti del corpo, armoniosamente coordinati nell'atto della danza. Perciò poesia, musica e danza formano per i Greci un tutto unico, sono le tre parti costitutive di una sola arte « musica ». Gli stessi rozzi eroi dell'Iliade non sanno fare a meno della danza, e già Esiodo può raffigurarsi le Muse, in alto sull'Elicona, solo ad un modo: nell'atto di alzare il piede delicato nella danza, al ritmo del loro stesso canto. Platone respinge la nuova musica strumentale perché distrugge il rapporto, voluto dalle Muse stesse, tra parola, gesto e suono[35], ed il teorico della musica Aristosseno, alle arti figurative che creano un oggetto esterno, contrappone, come arti propriamente « musiche », la poesia, la musica e la danza[36]. Già presenti, tutte insieme, nel gioco del fanciullo, le tre arti raggiungono una compiuta ed organica unità nelle grandi creazioni artistiche, soprattutto nel coro tragico. Qui, indubbiamente, la parola, il *logos*, aveva una funzione di

---

[33] κινήσεως τάξις: Platone, *Leg.* 665a. Cfr. Democrito, B 33 Diels; Senofonte, *Oec.* 11, 2-3 e *passim*.

[34] I Romani resero la parola « ritmo » proprio con *numerus*.

[35] Platone, *Leg.* 665-666.

[36] Cfr. W. Vetter, *Musik*, in Pauly-Wissowa XVI. 1, col. 834.

incontrastata preminenza e le altre due arti dovevano subordinarglisi: i grandi tragici componevano bensì personalmente i canti corali e predisponevano i movimenti dei coreuti, ma il loro compito specifico rimaneva quello di illustrare al popolo ateniese la storia sacra con l'ausilio del *logos*. Ciò tuttavia non valse ad escludere l'autonomo significato e l'autonoma efficacia della musica.

In realtà gli Elleni erano penetrati dal convincimento che la musica non procura soltanto un piacere d'ordine estetico, ma, meglio delle arti figurative, « penetra nel più profondo dell'anima e la commuove nel modo più violento »[37]. Questa efficacia era sperimentata in tutta la sua immediatezza nel culto orgiastico, quando i chiassosi ed eccitanti strumenti dell'oriente trasportavano in estasi i fedeli. Ma la virtù del flauto non si esauriva nell'eccitare i sensi con suoni striduli: con pacata melodia sapeva anche battere il tempo all'ingresso del coro tragico o nella marcia dei guerrieri spartani. Più che dallo strumento l'effetto dipendeva dunque dal genere di « tono » usato. Di « toni » i Greci ne sapevano eseguire un gran numero, e non li distinguevano tanto in base al timbro quanto all'*ethos* da cui erano sorretti. Ognuno era considerato originario di una nazione determinata, di cui riproduceva lo spirito, trasferendolo all'uditorio. Nel tono dorico si avvertiva lo spirito maschio e bellicoso di Sparta, in quello ionico l'atteggiamento molle e voluttuoso degli Asiatici. Il frigio, grazie al suo andamento misurato, a Platone appariva adatto ad accompagnare le opere della pace, mentre lo stesso filosofo rigettava come effeminati gli accenti lamentosi del lidio[38]. Nello *Ione*, per illustrare l'ef-

---

[37] Cfr. H. ABERT, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik*, Leipzig 1899; « Antike » II, p. 136; W. VETTER, *Musik*, in Pauly-Wissowa XVI. 1, col. 823 ss.

[38] Platone, *Resp.* 401d; 398; 399.

ficacia della poesia, Platone ha trovato la stupenda immagine della corrente magnetica che, partendo dalla divinità e dal poeta ripieno di spirito divino, attraverso la mediazione dell'esecutore, si trasferisce fin dentro l'anima dell'ascoltatore. Ciò vale anche per la musica ed i suoi « toni »: essi vivono del pari nell'anima del compositore ed in quella di chi ascolta e li lascia agire su di sé, ciascuno secondo le proprie caratteristiche. Il mondo omerico parlava della magica forza del canto e il mito raccontava come alle melodie di Orfeo prestassero orecchio perfino gli alberi e gli animali; anche quando si investigarono razionalmente le cause naturali del fenomeno, sussistette la consapevolezza della forza strapotente della musica: essa poteva infiammare e placare, poteva provocare ogni stato d'animo, e venne utilizzata come mezzo curativo di eccitazioni e malattie nervose, non in circostanze eccezionali – come nell'episodio di Saul e Davide –, ma sistematicamente.

Questa esperienza del singolo fu messa a profitto dai Greci anche sul piano della collettività. La musica, in comunione con la poesia e la danza, costituì un elemento essenziale della vita pubblica. Particolarmente presso i Dori l'arte musicale fu assunta a strumento di educazione civica, mentre Saffo la utilizzava per la sua ristretta cerchia; ad Atene Damone[39], che fu attivo anche in politica e scontò con l'ostracismo la sua amicizia con Pericle, sostenne energicamente, nella prima opera teorica sulla musica di cui abbiamo notizia, la dottrina dell'efficacia spirituale della musica e della sua importanza nell'educazione della gioventù. L'impressione che suscitò fu forte. A lui si richiama Platone nella significativa affermazione che qualsiasi riforma dello stile musicale non può rimanere senza conseguenze sull'intera vita collettiva, ed a lui

[39] DIELS, *Vorsokratiker*, n. 47.

è debitore dell'idea di assegnare alla musica, nel programma educativo dello stato ideale, un posto ben preciso. Naturalmente solo il *logos* può consentire di raggiungere la più alta formazione, elevando l'uomo alla contemplazione delle idee, ma quando l'anima del fanciullo non è ancora disposta ad accogliere la voce del *logos*, deve venire abituata al ritmo, all'armonia ed al bello mediante l'arte « musica » e la fusione di parola, musica e danza. Ogni fanciullo deve ricevere l'insegnamento musicale, non per apprenderne la tecnica, ma per essere stimolato nella sua formazione culturale complessiva, « giacché tutta la vita necessita del giusto ritmo e della giusta armonia ». L'educazione deve estendersi a tutto l'uomo e di essa la musica è un elemento indispensabile[40].

Aristotele apprezza in misura superiore al suo maestro l'aspetto estetico della musica ed il godimento intellettuale che essa procura all'uomo libero sotto forma di onorevole trattenimento, ma riconosce del pari i molteplici effetti che esercita sull'anima ed il suo posto nell'educazione della gioventù[41]. Discepolo di Aristotele fu Aristosseno, anche se non dimenticò mai i vincoli che lo legavano ai suoi compatrioti Pitagorici e da costoro derivò quell'interessamento per la musica che fece di lui il più importante teorico di quest'arte. Aristosseno procedette nella ricerca con assoluta indipendenza e volle sviluppare una scienza musicale su principi autonomi, rifiutando l'aiuto della tradizionale teoria matematica e ricorrendo all'esperienza psicologica; d'altra parte mantenne fermo, con i Pitagorici, il dogma del valore etico della musica e della sua azione salutare sull'anima[42].

---

[40] Platone, *Resp.* IV 424c; cfr. II 376c ss.; III; *Leg.* II; *Prot.* 326b.

[41] Aristotele, *Pol.* VIII 5.

[42] Cfr. C. v. JAN, *Aristoxenos*, in Pauly-Wissowa II. 1, col. 1057 ss.

Invece il virtuosismo musicale, sorto durante la guerra peloponnesiaca, doveva portare ad una concezione della musica di sapore moderno e ad una valutazione puramente estetica. Ma solo in età ellenistica vedremo gli Epicurei contestare ogni efficacia morale ed educativa della musica, e Filodemo polemizzerà aspramente con lo stoico Diogene che sosteneva la tesi opposta[43]. Naturalmente in quel periodo il rapporto tra la musica e la vita spirituale della città andò completamente distrutto: con tanto maggior decisione le nuove correnti religiose, compresi il neopitagorismo ed il neoplatonismo, incorporarono la musica nelle loro pratiche cultuali.

Damone, che sostenne nel modo più energico la dottrina dell'eticità della musica, era, come Aristosseno, un Pitagorico. Ma ancora più importante fu l'altra realizzazione di questa scuola; la scoperta che la nota dipende dalla lunghezza delle corde (Archita, a queste, sostituì poi le vibrazioni sonore[44]); con ciò, infatti, erano create le premesse per uno studio scientifico della musica. Anche in questo campo la sensibilità greca per la misura e per il numero, in cooperazione con la disposizione musicale, ha additato la strada alla ricerca scientifica.

Già Omero conosce, accanto alla magia del canto, l'armonia del discorso, che fluisce più dolce del miele dalle labbra di Nestore, ed in Esiodo Calliope, la Musa « dalla bella voce », sparge una dolce rugiada sulla lingua dei re perché guidino senza sforzo i cuori degli uomini con un eloquio ricco di lusinghe[45]. Però la prosa « pedestre » – come la si chiamò in antitesi con l'« elevato » canto epico, quasi procedente, guidato dal metro, su un cocchio – rimase inizialmente destinata a scopi pratici.

---

[43] *Stoicorum veterum fragmenta*, III 221.
[44] Archita, B 1 Diels.
[45] Esiodo, *Theog.* 80 ss.

Tuttavia, come in Oriente, agli aedi si affiancarono ben presto dei narratori, che intrattenevano il popolo sulle strade e nei mercati con i loro λόγοι, costruiti secondo una norma stilistica nuova, ma egualmente governati dalla ricerca tutta greca della chiarezza e della simmetria. Più tardi la codificazione scritta del diritto determinò la formazione di una prosa esatta, né la nascente indagine scientifica poté vedere a lungo costretto lo sviluppo del suo pensiero entro i limiti imposti dal metro e dal vocabolario poetico, anche se filosofi come Parmenide ed Empedocle non vollero rinunciare alla solennità della più antica forma espressiva[46].

Ma è solo con lo sviluppo della vita politica nel quinto secolo che la prosa fiorisce pienamente, giacché la sensibilità ellenica chiedeva anche all'oratore, in tribunale o nell'assemblea, non solo ampiezza d'informazione e abilità nel muovere gli affetti, ma anche bellezza formale. La personalità che in questo campo seppe mettere a profitto le proprie innate doti artistiche fu Gorgia di Lentíni, un siciliano vivace di spirito ed aperto a molteplici interessi culturali[47]: egli celebrò in un encomio la « divina » bellezza di Elena, assumendo del resto questo soggetto come un semplice pretesto per far mostra della splendidezza della sua oratoria. Gorgia perseguì con piena consapevolezza la creazione di una prosa d'arte che potesse accettare una sfida con la poesia. Poesia e prosa per lui sono sorelle, nate dal medesimo *logos*, la cui forza peculiare consiste nella « psicagogia », nella capacità, cioè, di guidare a suo piacimento gli animi; esse differ

[46] Cfr. M. POHLENZ in « Einleitung in die Altertumswissenschaft» I³. 3, p. 64.

[47] Cfr. M. POHLENZ, *Die Anfänge der griechischen Poetik*, « Nachr. Gött. Ges. » 1920, p. 174 ss.

scono tra loro soltanto per la forma di cui si valgono onde esplicare questa virtù magica[48].

La giovane lingua della prosa rinuncia ai tradizionali procedimenti stilistici della poesia, ormai un po' superati: alla severa regola del metro ed al suo cadenzato ripetersi, come al lessico spesso irrigidito in fisse formule esornative. Essa sceglie le espressioni secondo il gusto contemporaneo e si innalza al disopra della lingua quotidiana con l'aiuto di ardite metafore e di locuzioni espressive, ma fa anche affidamento su mezzi melodici nuovi e suoi propri, come l'allitterazione e l'assonanza. La musicalità delle vocali e delle consonanti, attentamente perseguita, e l'accumulo di multiformi figure ritmiche dànno alla lingua un'impronta melodica, mentre la simmetria generata dal verso viene sostituita dall'armonia delle frasi rigorosamente corrispondentisi: grazie al gioco degli studiati parallelismi, delle antitesi e della rima, che nella poesia era sempre stata usata parcamente, queste frasi comunicano un'impressione uditiva non meno forte di quella visiva prodotta dall'arte arcaica con la sua geometricità. Tutto il discorso, in contrapposizione all'informe accumulo dei pensieri finora usuale, viene saldamente organizzato e l'articolazione risultante dai passaggi nettamente segnati rievoca la limpida struttura dei templi dorici. Gorgia stesso paragonò la sua retorica alla plastica e alla pittura ed avvertì il legame che apparenta, nell'identità dell'essenza e dei fini, tutte le arti.

Un contemporaneo di Gorgia, Trasimaco, batté un'altra strada per elevare la prosa ad una forma artistica che la ponesse sullo stesso piano della poesia. Al posto del metro rigido egli pose un ritmo libero, quale si addiceva alla prosa, e con esso cercò di realizzare un'eguale armonia.

---

[48] Gorgia, *Hel.* 18.

Ma la perfezione, nell'arte della prosa, fu raggiunta da uno scolaro di Gorgia, Isocrate[49]. Egli sceglie con il più sottile senso della lingua ogni parola, escludendo sia le espressioni volgari sia le forme più elevate del discorso poetico. Attribuisce poi una particolare importanza al non urtare l'orecchio con la disposizione delle parole ed eleva al rango di legge stilistica quanto inconsapevolmente esigeva il senso estetico del suo popolo: ogni ripetizione immediata della stessa sillaba produce un effetto sgradevole e va evitata, così come va evitato lo iato, l'incontro, cioè, di un suono vocalico in fine di parola con un altro all'inizio della successiva, quando non possa essere mascherato dalla crasi o dall'elisione. Queste leggi comportavano uno sforzo gravoso per la lingua viva. Invero anche in tedesco si possono leggere intere poesie senza incontrare uno iato, ma la ragione si trova nel fatto che il tedesco, a differenza del greco, scarseggia di uscite vocaliche. Tuttavia, anche se parecchi poeti tedeschi evitano inconsapevolmente lo iato e l'età barocca subì anche in sede teorica l'influenza del gusto classico, Goethe si permette versi come « Warte nur, balde ruhest du auch! », oppure « Was hat man dir, du armes Kind, getan? ». In prosa è poi frequentissimo il caso di una serie di sillabe uguali ripetute come nella frase « Perikles, der der grösste Staatsmann Athens war », e nessuno fa caso ad uno iato come questo: « Solon führte die Demokratie ein »[50]. Fra i Greci, al contrario, l'orecchio, sotto l'in-

---

[49] Cfr. K. MÜNSCHER, *Isokrates*, in Pauly-Wissowa IX. 2, col. 2146 ss.; M. POHLENZ, in « Einl. in die Altertumswiss. », I³. 3, p. 82.

[50] [Nell'ordine: « Aspetta, e tosto riposerai anche tu! » (da *Wandrers Nachtlied*); « Che mai ti hanno fatto, povera bimba? » (canzone di Mignon nel *Wilhelm Meister*); « Pericle, che fu il più grande statista ateniese »; « Solone introdusse la democrazia ». — *N. d. T.*].

fluenza di Isocrate, divenne così sensibile che perfino uno storico rivolto alla realtà effettuale come Polibio evitò rigorosamente lo iato, a costo di ricorrere a un'altra espressione o ad un costrutto artificioso.

Ma le parole forniscono soltanto il materiale per l'architettura del periodo; gli elementi di questo, costruiti simmetricamente e corrispondentisi spesso perfino nel numero delle sillabe, vengono in tal guisa subordinati ad un motivo dominante che ne risulta un organismo in cui pensiero e forma sono armonizzati tra loro in maniera perfetta. Un intimo legame tra le parti ed un unitario effetto sonoro sono il risultato di quella ritmicità della prosa che Isocrate perseguì sistematicamente e rese particolarmente avvertibile alla fine dei singoli membri mediante determinate clausole, proprio come ancora oggi, nel solco dell'antica tecnica oratoria, il sacerdote, durante una funzione liturgica, imprime la modulazione del canto al recitativo nella chiusa di un versetto. Quest'arte isocratea raggiunse il suo culmine nell'impianto complessivo dell'orazione, la quale strappò alla poesia uno dopo l'altro quelli che erano stati i suoi domini esclusivi, sostituì gli antichi inni di lode ed i carmi celebrativi con componimenti che venivano incontro al gusto moderno, potenziò l'efficacia del discorso politico e del *pamphlet* col dono della forma.

Ma i fini che Isocrate si proponeva con la sua nuova arte furono ancora più alti[51]. Se Platone, con il canto e la danza, voleva abituare i fanciulli al ritmo e alla bellezza, influendo in tal modo anche sul loro carattere, per Isocrate costituiva la più sacrosanta delle convinzioni il fatto che la bellezza della forma oratoria, cui egli preparava la gioventù, avrebbe pervaso tutto l'uomo e avrebbe

---

[51] Per l'ideale educativo di Isocrate cfr. *Panath.* 30-32. Vedi anche sopra, p. 364 e nota relativa.

spontaneamente formato una « bella » anima. Lo spirito scientifico di Platone gli era estraneo, e per tutta la vita gli rimase incomprensibile che Platone si sforzasse di addestrare i giovani ad un autonomo pensiero scientifico. I suoi scolari dovevano appagarsi delle cognizioni correnti: in compenso sarebbero stati in grado non solo di disimpegnarsi nella vita pratica, ma anche di dare un'impronta di bellezza alla propria vita, di osservare la giusta misura nei rapporti col prossimo ed infine di custodire nell'animo quell'armonia che fa sopportare virilmente la sventura e non si esalta nella fortuna. Questo è l'ideale educativo che Isocrate contrappone all'ideale platonico: perciò non volle chiamarsi semplicemente maestro di retorica, ma « filosofo », in quanto proprio mediante l'educazione alla bellezza della parola egli riteneva di procurare la suprema perfezione spirituale.

Isocrate ha fondato quel culto della bella forma che dominò la tarda grecità ed il mondo romano ed esercita ancor oggi la sua influenza nei paesi neolatini. Questa grandiosa efficacia fu possibile solo grazie alla circostanza che la sua arte era immediatamente germogliata dalla sensibilità estetica propria della nazione ellenica. L'unilateralità con cui, in questo caso, si affermò un singolo tratto del carattere greco nascondeva certamente in sé un serio pericolo: che la forma fosse posta al disopra della sostanza. In realtà la storiografia greca, dall'altezza cui era salita con Tucidide, decadde rapidamente, perché fu ridotta ad ancella della retorica e l'indagine – con l'eccezione dei collaboratori di Alessandro e di personalità quali Polibio e Posidonio – fu degradata a mera ricerca di una materia adatta ad un'esposizione formalmente pregevole. D'altra parte noi non possiamo trascurare il significato che ebbe per i Greci la rigorosa preparazione all'espressione linguistica: un balbettamento quale siamo soliti udire oggigiorno nelle assemblee popolari non sa-

rebbe stato possibile nemmeno nella più radicale delle democrazie greche; solo oratori provvisti di una certa istruzione potevano presentarsi in pubblico, con la conseguenza che nessun appartenente agli strati più bassi osava chiedere la parola.

È naturale che, a confronto della vista e dell'udito, gli altri sensi passassero in secondo piano: tanto maggior importanza assunse il fatto che la sensibilità estetica degli Elleni si estendesse ad altri settori affatto diversi. Certo, quando Omero chiama « bello » un porto ospitale o un vento propizio[52], ciò rientra in un uso linguistico rapidamente generalizzatosi (anche noi potremo sentir parlare non solo di un « buon » pranzo, man anche di un « bel » pranzo), fino al punto che nel greco moderno καλός è passato a significare propriamente « buono », mentre la bellezza sensibile è espressa con l'aggettivo ὡραῖος, riservato nell'antichità al fiorire della giovinezza. Ma già in Omero anche determinate azioni sono valutate in base alla loro « bellezza » o « bruttezza ». Quando Antinoo colpisce con uno sgabello il mendicante indifeso o Achille profana il cadavere di Ettore o un vincitore si gloria con tracotanza[53], queste azioni sono chiamate « non belle », « brutte ». A Nausicaa si addice, per lei è « più bello » recarsi ai lavotoi su un carro che a piedi, ed è « più bello » non chiedere ad uno straniero il suo nome prima d'averlo ospitalmente accolto[54]: queste e simili espressioni ricorrono di frequente. Tutti questi casi rientrano nella sfera del decoro e di quelle buone maniere cui l'*Odissea* sembra annettere tanta importanza, e poi anche della moralità in senso nostro; si tratta sempre, comunque, di azioni « convenienti » il cui aspetto esteriore

[52] ζ 263; ξ 253.
[53] ρ 483; Ω 52; P 19.
[54] ζ 39; γ 69.

ferisce o appaga il senso estetico di chi le osserva. Quanto fosse agevole il passaggio da una sfera all'altra è dimostrato dal lamento del vecchio Priamo, che si raffigura con raccapriccio la propria fine, mentre ad un giovane tutto si addice e tutto in lui rimane bello, anche nella morte sul campo[55]. Ugualmente cupi i colori con cui Tirteo, nelle sue esortazioni, dipinge il triste quadro del guerriero canuto che trova la morte perché i giovani non hanno compiuto il proprio dovere. La vista di un caduto trafitto dalla lancia nella schiena urta la sensibilità estetica; tanto più bella è l'impressione suscitata dalla maschia virtù del prode che cade in prima fila combattendo per la patria[56].

Nel valutare un'azione corrispondente alla norma fissata dallo spirito della collettività, i Greci fondono l'apprezzamento morale con il compiacimento estetico: « Tutto ciò che è bello è caro, ciò che non è bello non può essere caro », avevano cantato le Muse in un antico *epos* alle nozze di Cadmo e di Armonia[57], e più tardi si interpretarono rettamente in senso etico queste parole « veramente divine »[58]. Sull'ingresso di un tempio di Delo c'era un epigramma che proclamava massimo bene la salute, ma come bene « più bello » esaltava la giustizia[59]. Per Pindaro lo spettacolo più bello è la vittoria agonale, in cui le intime capacità dell'uomo si manifestano visibilmente.

Poco alla volta il compiacimento estetico provato nel percepire una singola azione si trasferì al comportamento interiore, da cui l'azione trae origine: « I buoni sanno sopportare con dignità i colpi della sorte, mostrando fuo-

---

55 X 71.
56 Tirteo, 6, 21; 8, 19; 6, 1 Diehl.
57 Teognide, 17.
58 Euripide, *Bacch.* 881; Platone, *Lys.* 216c.
59 Aristotele, *Eth. Eud.*, all'inizio.

ri ciò che hanno di bello », come dice Pindaro[60]. Al contrario riusciva più difficile considerare gli uomini moralmente buoni per ciò stesso anche belli. Parlando di un uomo « bello » si pensava istintivamente all'aspetto esteriore: l'ideale virile era rappresentato dall'eroe che, come Achille, unisse la bellezza alla capacità, mentre Tersite, scostumato nel parlare e nell'agire, assurgeva spontaneamente a prototipo anche di bruttezza fisica. Eppure l'esperienza mostrava anche troppo spesso che le due qualità non sempre coincidono. Come Omero osservava esplicitamente, Nireo, il più bello dei Greci dopo Achille, era un effeminato[61]; Antinoo ed il Feace Eurialo colpiscono per la loro divina bellezza, ma con questa non si concilia il loro carattere[62]; d'altra parte Eracle non corrispondeva affatto, fisicamente, all'ideale estetico greco, se ce lo si raffigurava piccolo e tarchiato[63]. Proprio queste disarmonie svegliarono nei Greci la sensibilità per una particolare bellezza interiore. « Chi è bello – dice Saffo – per quanto si vede è bello, ma chi anche è buono, tosto anche bello sarà »[64]. Ella giustappone volentieri gli attributi « bello » e « nobile », ma come concetti separati, che determinano la perfezione solo unendosi insieme. In seguito bontà e bellezza si fusero nell'ideale aristocratico della καλοκἀγαθία[65], in cui la bellezza fisica si congiungeva alla virtù virile dimostrata in battaglia o nella palestra. Goethe, nel *Wilhelm Meister*, osò dare ad una nobile figura di donna il nome di Bella-buona[66], ma questo calco del concetto greco contrastava troppo col senso linguistico

[60] Pindaro, *Pyth.* 3, 83.
[61] B 673.
[62] ρ 454; ϑ 165.
[63] Cfr. Pindaro, *Isthm.* 4, 53.
[64] Saffo, 49; cfr. 23, 3; 34a 5; 149 Diehl.
[65] Cfr. J. JÜTHNER, *Kalokagathia*, in *Charisteria Alois Rzach dargebracht*, Reichenberg 1930, p. 99.
[66] GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, III, c. 13 e 14.

tedesco per acquistarvi diritto di cittadinanza. Nella καλοκἀγαθία l'ideale ellenico della perfezione umana raggiunse la sua più pura espressione. Però nell'epoca più antica essa si affermò ancora come privilegio dei « nobili », che trovavano così il mezzo di differenziarsi nettamente dai « cattivi », e divenne perciò subito uno *slogan* politico, anzi il nome distintivo del partito aristocratico-oligarchico in contrapposizione al *demos*. Tuttavia, negli stati retti a democrazia, anche le persone di diverso orientamento politico, che annettevano qualche importanza alla posizione sociale e all'appartenenza alla « migliore società », avanzarono pretese sulla καλοκἀγαθία. L'elemento morale seguitava a colorire questo nome, ma Senofonte, che si sentiva legato con tutto il cuore all'antico ideale, ritenne necessario illustrare ai suoi compagni di fede nell'*Economico* in quale spirito il proprietario terriero, prospero e rispettabile, doveva organizzare la propria vita per meritare realmente il nome onorifico di καλοκἀγαθός. Senofonte volle a bella posta prescindere dalla bellezza fisica, ma l'apprezzamento di questa era così radicato nel sangue stesso degli Elleni che non si lasciò eliminare facilmente.

Oggi possiamo immaginare solo con qualche sforzo quanto riuscì paradossale per i Greci il fatto che Socrate unisse nella sua persona, ad una manifesta bruttezza fisica, la bellezza e la perfezione spirituale. Certo nessuno allora arrivò alla fantasiosa ipotesi moderna che egli non fosse di stirpe greca, ma quella contraddizione occupò a lungo i suoi scolari. Nel *Simposio* senofonteo Socrate, in uno scherzoso concorso di bellezza, è battuto per unanime giudizio da Critobulo, fiero della sua avvenenza, ma la tesi di tutto il dialogo è che Socrate, ciononostante, va annoverato tra i « belli-e-buoni »[67], e del resto l'unico

[67] Senofonte, *Symp.* 1, 1; 9, 1.

scopo che egli si propose, come sottolinea lo stesso Senofonte all'inizio dei *Memorabili*, era di educare i concittadini alla καλοκἀγαθία[68]. Platone, nel *Simposio*, paragona Socrate ad uno scrigno che all'esterno ha l'aspetto del deforme Sileno suonatore di flauto, ma nasconde nel suo seno le gemme più preziose, e in un'altra occasione chiama illimitatamente bello il giovane Teeteto, che nei tratti sgraziati del volto rammentava Socrate, perché tale lo rende il suo spirito[69]. Qui comincia dunque ad affiorare chiaramente il concetto di una bellezza interiore, cui ogni altra bellezza va ricondotta. Ma proprio per questo, perché abbraccia anche l'aspetto esteriore, Platone non assunse come chiave di volta del suo sistema etico la καλοκἀγαθία, pur attribuendola all'occasione a Teeteto e ad altri. Tale funzione le assegnò invece, almeno nella prima fase del suo pensiero, Aristotele, di cui è evidente la sensibilità fortemente aristocratica: nella καλοκἀγαθία egli scorgeva la virtù più comprensiva, che corona tutte le altre e, attraverso il retto uso dei beni materiali, realizza la coincidenza del vero utile con il « bello », con il bene morale[70]. Nelle lezioni più tarde, invece, non utilizzò più quel concetto compromesso da una storia troppo lunga e da usi troppo difformi. In seguito questo termine non cessa di affiorare qua e là: Demostene ad esempio non sa trovare, anche per il buon democratico, un titolo d'onore più alto che la καλοκἀγαθία. Solo nell'età imperiale, però, lo stoico romano Musonio, che subì fortemente l'influenza di Senofonte e gli si sentì spiritualmente affine, ha rimesso in onore la καλοκἀγαθία come compendio della perfetta virtù pratica, e così questo ideale originariamente aristocratico è pervenuto fino

---

[68] Senofonte, *Mem.* I 1, 16.
[69] Platone, *Symp.* 215; *Theaet.* 143e, 185a.
[70] Aristotele, *Eth. Eud.* VIII 15.

allo schiavo Epitteto ed ai Cristiani: oramai ben difficilmente si avvertiva il fatto che, parlando di bellezza, un tempo si era intesa la bellezza del corpo.

La multiforme vivacità intellettuale del secolo quinto non si limitò ad esaltare la bellezza, ma cominciò ad indagarne la natura e gli effetti. Non è possibile stabilire quanto Socrate fosse già avanzato in questa direzione: se egli, in una conversazione polemica riferita da Senofonte, identifica semplicemente il bello con l'utile, è indubbio che questa formula riproduce per lo meno incompiutamente il pensiero del filosofo[71]. Quanto a Platone, fu una profonda esigenza interiore quella che lo spinse ad occuparsi del problema e a cercare di concepire la bellezza anche da un punto di vista puramente estetico. Il suo entusiasmo per la bellezza è tipicamente greco e la descrizione che egli ci dà nel *Fedro* della violenza di *eros* – come, destato dalla bellezza fisica, scuota e sconvolga con le sue voluttà e i suoi tormenti tutto l'uomo, non solo nell'anima ma anche fisiologicamente – ha lo stesso appassionato calore delle poesie di Saffo. La spiegazione che di tale effetto fornisce Platone, come filosofo, è questa: l'idea della bellezza è l'unica che, qui in terra, riesca percepibile al più acuto dei sensi, l'occhio, e rammenti all'uomo la bellezza e la perfezione degli archetipi. Così la bellezza diveniva il nesso tra il mondo sensibile ed il mondo immateriale dello spirito[72]. Questa concezione implicava che la bellezza sensibile non fosse se non il grado inferiore della bellezza: e come lo spirito deve poco alla volta affrancarsi dalla materialità per raggiungere la conoscenza della realtà effettiva, così anche l'occhio – è questo l'altissimo mistero che

---

[71] Senofonte, *Mem.* III 8.
[72] Platone, *Phaedr.* 250c ss.

Diotima rivela nel *Simposio* – deve elevarsi dalla bellezza fisica dei singoli corpi alla percezione della bellezza fisica in generale, e da questa più su, alla bellezza morale ed intellettuale, finchè da ultimo gli si schiuda dinnanzi un infinito oceano di bellezza e possa contemplare quel bello assoluto che, mentre è l'origine prima di ogni bellezza sensibile, si trova, in sé e per sé, al di sopra di ogni spazialità e di ogni corporeità[73]. Il bello assoluto non va separato dal bene assoluto; ma, se il bene denota la perfetta rispondenza allo scopo, il bello riguarda la forma e l'effetto estetico: è quell'armoniosa proporzione che si manifesta nel modo più schietto nelle pure forme geometriche, provocando la gioia più pura, ma che anche con il suono e il profumo e, nel campo dello spirito, con la conoscenza e il sapere, suscita il compiacimento estetico. Il bello, a sua volta, riposa su un altro principio originario, la misura: la quale perciò, nella tavola dei valori del *Filebo*, occupa il posto più alto[74].

« Dunque l'essenza del bene ci si è rimpiattata nella natura del bello », dice Socrate concludendo la discussione del *Filebo*[75]; però rettifica subito egli stesso questo asserto chiarendo che, come la verità, anche la bellezza e la simmetria rientrano nell'idea del bene, anche se ne riflettono solo degli aspetti particolari. Obiettivamente il bello è connesso al bene in maniera indissolubile, ma, in quanto forma di quello, ha una significazione autonoma: come concetto estetico ne risulta dunque distinto, senza che con ciò venga intaccata l'unità costituita dal pensiero etico-metafisico e dalla sensibilità estetica.

Anche la bellezza spirituale, colta nel suo autonomo valore, per Platone non è solo una nozione etica,

---

[73] Platone, *Symp.* 210 ss.
[74] Platone, *Phil.* 51b - 53b; 66a.
[75] Platone, *Phil.* 64e.

ma anche un fenomeno estetico: essa risiede nell'armonia delle tre parti dell'anima, armonia che, mediante la guida dell'intelletto, dà alla vita un'impronta unitaria e la trasforma in un'opera d'arte.

Quella di Aristotele fu un'intelligenza più fredda, che ignorò l'ardore della passione attizzata dalla visione del bello. In lui anche la percezione estetica è sopraffatta dalla riflessione volta a chiarire il valore etico e teleologico dell'oggetto. Questo filosofo che fu il fondatore di una sistematica delle scienze non ha voluto scrivere un'estetica ed ha lasciato sul bello solo delle osservazioni accidentali. Certo egli ammirava la bellezza della natura, ma anche qui ciò che lo impressionava maggiormente era il finalismo che si appalesa all'indagatore anche nella struttura degli organismi più bassi. Tuttavia il bello è concettualmente distinto dall'utile in quanto non rientra nella sfera dell'azione e del movimento, ma appartiene all'essere immutabile e disinteressato, che anche per Aristotele si manifesta nel modo più genuino nella semplicità delle forme geometriche. Come Platone, egli cerca l'essenza del bello nella regolarità e nella proporzione della forma e nella compiutezza della materia, che determina l'essere-così delle cose[75 bis]. Queste caratteristiche producono la bellezza del singolo fenomeno sensibile; che su di esse riposi anche la bellezza spirituale – una nozione ben precisa, questa, per Aristotele –, egli non lo afferma mai esplicitamente, ma lo presuppone quando definisce la virtù come il punto di stazione della misura, come il giusto mezzo tra due estremi (vedi sopra, p. 448).

Che Aristotele rinunci ad una discussione generale sulla natura del bello è tanto più singolare in quanto,

---

[75 bis] Aristotele, *De part. an.* 645a 15; *Metaph.* 1078a 31 ss.; cfr. sopra p. 442 s. e note relative.

ai suoi tempi, tali indagini erano particolarmente in voga nell'Accademia. Egli stesso cita incidentalmente due definizioni che cercavano di cogliere l'essenza del bello da un punto di vista meramente estetico: una identificava il bello con il πρέπον, il « conveniente », l'« adeguato »; l'altra lo individuava in « ciò che desta un'impressione piacevole attraverso la vista e l'udito »[76]. Entrambe le definizioni sono criticate nell'*Ippia Maggiore* pseudoplatonico, che, per quanto risulta dall'impostazione del problema e da alcuni particolari della trattazione, deve essere assegnato all'età di Aristotele. Contro la prima definizione l'autore obietta che il conveniente attiene all'aspetto esteriore, non all'essenza del bello assoluto; riguardo alla seconda sottolinea che sia il collegamento, presupposto dalla definizione, tra gli organi della vista e dell'udito, sia la limitazione a questi due soli sono arbitrari, senza tener conto del quesito se le azioni « belle », di cui trattava in una sua opera Ippia stesso, rientrino nella sfera di ciò che è percepibile con i sensi; a ciò si aggiunge che il piacere provocato dall'impressione sensoriale costituisce un effetto e rappresenta quindi un carattere secondario, che non può essere assunto come l'essenza della bellezza. Il dialogo non perviene ad una definizione positiva del bello, accenna però, nello spirito della filosofia platonica, al concetto che il bello assoluto in ogni caso non va obiettivamente separato dal bene assoluto[77].

Nell'età ellenistica l'identificazione della vera bellezza con il bene morale è ormai un dato di fatto di per sé evidente. Né, d'altra parte, venne meno l'ammira-

---

[76] Aristotele, *Top.* 102a 6; 146a 22.

[77] Pseudo-Platone, *Hipp. mai.* 297c. Su questo dialogo cfr. M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 123 ss.; per l'autenticità si pronuncia per es. P. Friedländer, *Platon*, Berlin-Leipzig 1928-30, II, p. 105.

zione per la bellezza sensibile, e la Stoa, nella sua interpretazione teleologica della natura, diede grande importanza alla dimostrazione che il *logos* divino, nell'organizzare il mondo, non ha perseguito come fine solo l'utilità, ma anche la bellezza: « La natura ha creato il pavone – spiegava Crisippo – solo in funzione della sua coda, a motivo della bellezza di questa ». Anche egli faceva consistere la bellezza nella simmetria delle parti e, sul modello di Platone, applicava tale interpretazione all'anima, sebbene non riconoscesse in questa la presenza di facoltà distinte e fosse quindi costretto a spiegarne la bellezza come simmetria degli elementi costitutivi originari. I motivi ispiratori di questo filosofo di origine siriaca non furono tanto l'ellenico senso del bello quanto il desiderio, stimolato dal sentimento religioso, di individuare l'azione del *logos* divino nel mondo, e la riflessione razionale[78]. Il motivo estetico è invece dominante nel greco Panezio, appassionato ammiratore di Platone e continuatore del culto platonico della bellezza nel quadro della filosofia stoica del *logos*[79].

La bellezza è al centro della cosmologia di Panezio. Il suo saggio sulla provvidenza, culminante in un'ispirata descrizione della bellezza del cosmo, non esaltava solo la pompa del cielo stellato e la regolarità dei moti celesti, ma, per la prima volta, anche la bellezza del paesaggio terrestre. Quanto all'uomo, Panezio non si limitava a dimostrare nei modi consueti la funzionalità e la bellezza del suo organismo, ma fissava due sue pe-

---

[78] *Stoicorum veterum fragmenta*, II 1163; III 279, 278. Cfr. M. POHLENZ, « Nachr. Gött. Ges. », phil.-hist. Klasse 1938, Fachgr. I, vol. II. 9, p. 204.

[79] Su Panezio vedi M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 191; *Panaitios*, in Pauly-Wissowa XVIII. 3, col. 418 ss.; *Antikes Führertum* (cit. a p. 186 n. 4). Per il capoverso seguente cfr. soprattutto Cicerone, *Off.* I 11-15; *Nat. deor.* II 98-104, 145, 146, 150 (vedi sopra, p. 464).

culiari prerogative: il fatto che gli organi di senso lo predispongano alla percezione e al giudizio estetici, e il fatto che le mani lo rendano atto alla creazione artistica. Anche la sua maggiore opera di etica trovava un caposaldo nell'assunto che l'uomo conta tra i suoi istinti originari l'impulso a plasmare secondo un criterio di bellezza la propria vita e che realizza la sua naturale razionalità solo qualora il predominio del *logos* sugli istinti garantisca l'armonia della vita psichica. Nell'evoluzione degli impulsi e delle attitudini dell'uomo verso un tutto in sé conchiuso risiede per Panezio quella bellezza spirituale che si lascia infinitamente indietro qualunque bellezza sensibile. Il pieno dispiegarsi del *logos* ha però come contenuto il bene morale ed è questo pertanto che si appalesa come il vero καλόν. Il bene morale ed il bello confluiscono e concrescono in Panezio nel concetto unitario di bello morale[80].

La bellezza dell'anima si manifesta anche sensibilmente. Per chiarire questo principio Panezio si vale di un concetto posto già da tempo in relazione con l'idea del bello e, come abbiamo visto, utilizzato in età aristotelica anche per una definizione. Gli Elleni avevano una spiccata sensibilità per la coincidenza dell'aspetto esteriore con il nocciolo interno, per il giusto rapporto tra il contenuto e la forma in cui il contenuto si manifesta, per l'armonia tra la personalità umana ed il configurarsi della vita: questa disposizione aveva portato ad elaborare il concetto di πρέπον[81]: « conveniente », « adeguato », « adatto ». Particolarmente nell'esegesi della poesia questo concetto acquisiva un'importanza determinante, assumendo da una parte una coloritura

[80] Cfr. R. PHILIPPSON, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, « Philologus » LXXXV, p. 357 ss.

[81] Cfr. M. POHLENZ, Τὸ πρέπον, « Nachr. Gött. Ges. » 1933, p. 53 ss.; Cicerone, *Off.* I 93 ss.

etica e servendo dall'altra a formulare il giudizio se, nel dramma o nell'*epos*, il comportamento dei personaggi si adattava, caso per caso, al loro carattere. Panezio lo trasferì alla vita umana e descrisse come personalità ideale quella in sé conchiusa, in cui tutte le singole manifestazioni – pensieri, parole, azioni, gesti, abitudini – scaturiscono da un medesimo atteggiamento spirituale complessivo e testimoniano, rendendola percepibile, un'innata armonia interiore, talché noi, osservandole, proviamo lo stesso compiacimento estetico che ci coglie davanti a caratteri drammatici ben sviluppati.

Questa dottrina ha esercitato una profonda impressione sui Romani, presso i quali il concetto di *decorum* acquistò significato non solo nell'ambito dell'estetica – nella *Poetica* di Orazio o nella teoria dell'architettura di Vitruvio –, ma anche in relazione alla vita pratica. La dichiarazione programmatica contenuta nella prima elegia di Tibullo:

> Te bellare decet terra, Messalla, marique,
> ut domus hostiles proferat exuvias,
> me retinent vinctum formosae vincla puellae
> et sedeo duras ianitor ante fores[82]

va interpretata nello spirito della filosofia di Panezio: ad ogni uomo l'origine e le disposizioni naturali fissano un determinato orientamento, che gli si addice, che per lui è « conveniente » e « bello »; per Messalla l'alloro guerresco costituisce la meta bella e degna di tutta la vita e nel tempo stesso il suo dovere morale, mentre Tibullo dalla propria natura è destinato a divenire poeta d'amore e questa è la professione che gli « conviene ».

---

[82] Tibullo, I 1, 53 ss. Cfr. M. POHLENZ, *Antikes Führertum*, p. 141.

In Panezio il bello morale diviene dunque il concetto che domina tutta la sua etica e la sua antropologia: con ciò l'ellenico compenetrarsi di sensibilità estetica e di senso etico trova la sua più vigorosa espressione.

Lo stesso atteggiamento speculativo si manifesta ancora nell'ultimo pensatore dell'antichità che abbia elaborato una teoria autonoma dell'arte, Plotino. Plotino vuol essere platonico, ma la concezione complessiva che egli elabora ricollegandosi a determinati spunti platonici e che sviluppa sistematicamente in un saggio particolare (I 6) è un prodotto originale del suo spirito. Egli riconosce la presenza della bellezza sensibile in tutto il cosmo e la difende contro il giudizio sprezzante degli Gnostici; dato però che l'assume solo come una pallida immagine della bellezza soprasensibile, non può seguire Platone quando questi individua nell'armonia il connotato essenziale della bellezza: l'armonia, infatti, presuppone un rapporto di parti tra loro, che diviene possibile unicamente attraverso la materializzazione dell'idea nel fenomeno spazialmente esteso e sensibile. Come l'idea stessa anche la vera bellezza deve essere semplice e indivisa, forma pura, innalzata al di sopra dell'oggetto sensibile. Solo con l'occhio dello spirito l'anima la vede, e la può vedere solo quando essa stessa si sia purificata da tutte le scorie della materia e si sia fatta simile alla divinità, sì da essere in grado di cogliere quell'essenza a lei affine – il puro spirito – in tutta la sua bellezza. In questa contemplazione dello spirituale l'anima ricupera la consapevolezza della propria natura originaria, e su ciò si fonda il piacere che procura la visione del bello. La differenza concettuale tra il bello ed il bene consiste proprio in questo, che il bello non realizza dei fini, ma è solo oggetto di una visione beatifica, scevra di ogni interesse spurio. Obiettivamente anche per Plotino sussiste la connessione tra il bello ed il bene.

Il nome del bene può rimanere riservato all'assoluto, che è la radice di ogni essere e quindi anche del bello; ma in ogni caso il bello deve appartenere alla più alta sfera dell'essere, e la contemplazione di questo bello e la comunione con esso significa per l'uomo la beatitudine: « Quando uno l'ha visto, allora sa che cosa io intendo ».

Plotino descrive con esplicito e letterale riferimento al *Simposio* platonico l'elevazione dell'anima alla vera bellezza, ma nel complesso della sua concezione vive lo spirito di un'epoca affatto diversa: non si avverte più nulla dell'entusiasmo, proprio dell'antica Ellade, per l'esistenza terrena. La glorificazione del mondo, che Platone raggiunge proprio con l'aiuto del sovrasensibile, si è trasformata in una fuga dal mondo sensibile, mentre la piena spiritualizzazione della bellezza conduce ad una esclusione della proporzione, della simmetria e di ogni fenomeno fisico, esclusione che – Plotino stesso ne ha coscienza – è antitetica all'ellenico senso del bello caratteristico del suo maestro.

« Il bello – spiega Aristotele all'inizio di una delle sue opere di zoologia – attiene tanto alle opere della natura quanto a quelle dell'arte »[83], e considera le une e le altre sotto lo stesso angolo visuale. Ma l'arte reclamava anche una trattazione speciale. Essa ebbe innegabilmente nella vita degli Elleni un significato molto più ampio e profondo che presso qualsiasi altro popolo. Ben più che essere considerata un ornamento esteriore dell'esistenza, che la trasfigura e concede sollievo e distensione dal lavoro – e tuttavia rimane in secondo piano e può essere messa in disparte in caso di bisogno –, l'arte apparteneva alla vita stessa, ne era parte integrante e

[83] Aristotele, *De part. an.* 639b 20.

scaturiva dalla natura dell'uomo con la stessa immediatezza dell'istinto per il guadagno e gli onori o la necessità del lavoro quotidiano. Si affermò così necessariamente l'esigenza di giungere anche qui ad una chiarificazione teoretica a proposito dell'essenza e dei fini dell'arte.

Senza dubbio gli artisti seguirono dapprima il loro impulso naturale o tutt'al più, come Policleto, vollero garantire una base teorica al loro concreto creare. I filosofi che si occuparono di problemi artistici si lasciarono guidare da presupposti etici o dal loro interesse per la natura del bello in generale, e, per un processo quasi automatico, anche in questo campo prese in mano le redini il *logos*, che non vedeva nei sensi altro che i propri organi e rivendicava a sé l'esclusivo diritto di emettere un giudizio. In Senofonte è Socrate, filosofo, che deve rendere consapevole un pittore del livello di Parrasio del fatto che il suo più alto compito è la rappresentazione sensibile dello spirituale, e perfino ad un armaiolo egli spiega che anche la sua attività artigianale presuppone una conoscenza ed un senso del ritmo e della proporzione, affinché la corazza si adatti alla conformazione del corpo del guerriero[84]. D'altra parte già Policleto non aveva avuto bisogno, nell'elaborare delle riflessioni sulla sua arte, dei consigli di persone non professionalmente competenti. Né egli rimase isolato: quando, in età ellenistica, le singole scienze, affrancatesi dalla filosofia, presero la parola in opere specialistiche, apparvero con sempre maggior frequenza degli scritti che volevano illustrare l'essenza e la storia di ciascuna arte in base ai suoi propri princìpi. Ciò condusse a liberarsi dai presupposti etici e sistematici della filosofia e dal dominio unilaterale del *logos*, e ad instaurare una

[84] Cfr. Senofonte, *Mem.* III 10.

nuova prospettiva, che non solo prendeva in più attenta considerazione la tecnica, ma recava in sé un'impronta decisamente « estetica ». Il legame con la filosofia non si spezzò completamente: in particolare il pensiero fondamentale della teleologia stoica, che la natura mira tanto all'utile quanto al bello e che l'arte deve seguirla, non fu solo accolto senza riserve nella retorica ciceroniana[85], ma fu utilizzato anche da Vitruvio, un freddo tecnico, per la sua disciplina. Vitruvio ritenne necessaria per l'architetto una formazione filosofica e, ricollegandosi alle ricerche di storia universale di Posidonio, inserì l'evoluzione dell'architettura nel quadro di una storia generale della cultura; quando poi egli fa rientrare nella bellezza, oltre alla proporzione, anche il *decor* e pretende addirittura che si adatti la costruzione del tempio al carattere di ciascuna singola divinità, noi indoviniamo qui delle suggestioni ricevute da Panezio; nei particolari, beninteso, egli obbedisce alle esigenze della sua disciplina ed al proprio giudizio estetico[86].

Quanto alla musica, la fede nel suo valore etico era così profondamente radicata nell'anima greca che nessuna teoria poteva trascurarla. Ma già Aristosseno, malgrado la sua propensione al pitagorismo, si propose come specifico tema di ricerca la tecnica musicale, compiendo un decisivo passo avanti, in quanto si liberò da una considerazione unilateralmente razionalistica e dalla ricerca esclusiva dei rapporti matematici che determinano il tono, e riconobbe quale unico criterio di valutazione del bello musicale il giudizio dell'orecchio[87]. Con

---

[85] Cicerone, *De or.* III 178-181 (dove è visibile l'influenza di Panezio, cfr. *Nat. deor.* II 150).

[86] Vitruvio, I 2 (partic. il § 5); II 1 (basato su Posidonio, vedi K. Reinhardt, *Poseidonios*, p. 402). Cfr. J. Walter, *Ästhetik* cit., p. 795 ss.

[87] Aristosseno, *Harm.* 32; 33; 31, 20; 5, 27. Cfr. J. Walter, *Ästhetik* cit., p. 790.

ciò il *logos* era per la prima volta estromesso dalla funzione di giudice supremo ed alla sensibilità estetica era assegnato il posto che le compete.

Nell'età ellenistica questa nuova valorizzazione della percezione sensoriale si affermò anche in altri campi[88]. Della grazia delle orazioni lisiane Dionisio d'Alicarnasso dice che può essere colta solo dai sensi, mentre l'intelletto si trova disarmato come di fronte alla bellezza di un corpo giovanile o alla melodia e al ritmo, ed aggiunge che la sensibilità estetica, dopo un sufficiente tirocinio, indica molto più sicuramente dell'intelletto la strada per poter enunciare un giudizio di valore e per distinguere, in un'orazione come in una statua, ciò che è genuino da ciò che è falso, l'originale dall'imitazione[89]. Dionisio scriveva in età augustea, ma un'intuizione simile sorregge una teoria che fu elaborata, al servizio dell'esegesi della poesia, immediatamente dopo Aristosseno nei circoli dei cosiddetti filologi « critici » – di coloro cioè che si proponevano di arrivare ad un giudizio di valore –, e trovò anche in Aristone, uno Stoico che si fece parte per se stesso, un rappresentante indipendente. Per Aristone il primo requisito di una buona poesia consiste nell'armonia del verso, colta non dall'intelletto ma da un orecchio esercitato[90]; più tardi, sulla stessa linea, lo stoico Diogene di Babilonia spiegava il valore formativo della musica col fatto che l'udito scientificamente educato, la ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, consente di affermare l'armonia e l'*ethos* della melodia[91]. Le lezioni di Diogene furono frequentate da Panezio, il quale

---

[88] Per quanto segue cfr. M. Pohlenz, Τὸ πρέπον (cit. a p. 505, n. 81), p. 64 ss.

[89] Dionisio d'Alicarnasso, *Lys.* 11; *Din.* 7.

[90] Cfr. Filodemo, Περὶ ποιημάτων, V, col. 20, 21 ed. Jensen.

[91] Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, III 61; 57.

vide uno specifico privilegio dell'uomo nella circostanza che i sensi dell'uomo trasmettono, insieme alla percezione, un giudizio di valore e sono atti a lasciarsi impressionare dalla bellezza e dalla proporzione (v. sopra, p. 463); non diversamente da Diogene, egli estese questa considerazione alle diverse arti ed anche alla cultura fisica[92].

Nella stessa epoca Cratete, portavoce stoico della filosofia critica e vicino sia a Diogene che a Panezio, si spinse fino a considerare l'orecchio esercitato non solo sensibile all'armonia e alle virtù stilistiche, ma capace di penetrare il contenuto di pensiero della poesia[93]. Naturalmente i sensi potevano giungere a queste prestazioni solo in quanto strumenti del *logos* umano, che, con l'aiuto del materiale fornitogli, elabora una *techne*. Ma, se guardiamo alla sostanza, qui emerge effettivamente un nuovo orientamento spirituale, che rompe con la pretesa del *logos* di giudicare da solo anche in materia d'arte e riconosce alla sensibilità estetica i suoi diritti.

Era dunque venuto il momento di considerare tutte le arti da un punto di vista unitario e di sottometterle al giudizio estetico. Per ciò che riguarda la poesia, troviamo già in Aristofane un esempio di critica stilistica che nasce da una fine sensibilità e da un'acuta riflessione: egli, nelle *Rane*, non senza ricollegarsi a Gorgia, conduce un confronto esauriente tra la tragedia eroica di Eschilo ed il moderno dramma borghese di Euripide ed affronta, accanto a quelli del contenuto e del valore etico, il problema dello stile nella sua interezza: ma di ciò sarà detto più avanti. Nell'età ellenistica, nell'am-

---

[92] Cfr. Cicerone, *Off.* I 14; *Nat. deor.* II 145-146.

[93] Cfr. Filodemo, col. 21, 23 - 26, 23 Jensen (p. 146 ss.); M. POHLENZ, Τὸ πρέπον, p. 78, 80; *Die Stoa*, I, p. 183.

bito della scuola « critica », fu sviluppata una salda dottrina, quella dei tre stili: alto, basso, mediano[94]. Nata per le esigenze della prosa d'arte, questa classificazione fu presto estesa alla poesia e alle arti figurative, e mirava, oltre che a scopi pratici, a fornire un criterio che rendesse egualmente possibile in tutte le manifestazioni artistiche un giudizio puramente estetico, libero da ogni presupposto estraneo. La dottrina dei tre stili si affermò rapidamente e dominò in molteplici variazioni tutta la cultura classica. Il suo frutto più pregevole maturò nell'originale rielaborazione cui la sottopose, all'inizio dell'età imperiale, uno scrittore d'ingegno, l'autore del Περὶ ὕψους. Il sentimento che la grandezza rientra tra le più alte manifestazioni della bellezza, diffuso tra i Greci fin dalle origini e prorompente in Aristotele nel modo più energico, conduce qui ad una vigorosa rivalutazione della genialità di fronte alla corretta mediocrità del talento; similmente è portata ad assoluta chiarezza l'intuizione, balenante già in Aristofane, che nella vera opera d'arte contenuto e forma costituiscono un'unità organica. Questa stessa unità è però « l'eco di un grande sentimento »[95]: lo stile sublime presuppone l'umana grandezza dell'artista.

Il nuovo orientamento estetico non poteva non reagire sull'interpretazione da darsi alla natura ed al valore della creazione artistica, interpretazione che presso i Greci, proprio in seguito alla commistione di interessi etici o più genericamente filosofici, era stata soggetta a forti ondeggiamenti.

Nell'epoca più antica era la Musa stessa che intonava il canto: il cantore non appariva nulla più che un

---

[94] Cfr. J. Stroux, *De Theophrasti virtutibus dicendi*, Leipzig 1912, p. 92 ss.

[95] Περὶ ὕψους, 9, 2.

suo portavoce[96]. Poco alla volta nel cantore la coscienza di sé si sviluppò al punto che egli sentì ancora come dono divino la virtù poetica nel suo complesso, ma considerò come cosa sua il singolo canto; alla fine l'appello alla Musa si ridusse a vuota formula, tale da non pregiudicare minimamente la consapevolezza che, della propria attività creativa, aveva l'artista. Tuttavia il talento poetico e la forza creativa che in esso si manifesta rimasero qualcosa di meraviglioso e di misterioso, che non poteva essere ricondotto all'intelletto e alla volontà cosciente. Il Nietzsche lo ha contrapposto, come elemento creativo dionisiaco, all'elemento formale apollineo, ed in particolare ha visto nascere la tragedia dall'ebbrezza, dall'estasi, dallo « spirito della musica ». Egli subiva allora il fascino del dramma wagneriano e non s'accorse che nella tragedia greca la preminenza non va assegnata alla musica, ma al *logos*, che illustra la storia sacra della stirpe. Ascoltiamo la voce di un greco: per Platone non è lo spirito della musica che risveglia l'impulso creativo, ma la forza della bellezza, che costringe a creare nel segno del bello e ad agire sugli altri uomini[97]. Né, presso un popolo dotato di un senso estetico così vivo, poteva essere altrimenti: la gioia data dalla bellezza doveva incitare a riprodurla, a ricrearla individualmente.

Anche Platone, comunque, intuì almeno questo, che un tale impulso non nasce dalla fredda riflessione, ma erompe dalle profondità irrazionali dell'anima, e che qualcosa di veramente grande viene creato solo quando è attivo non l'arido intelletto, ma la divina « mania », una condizione spirituale più fantasiosa, estatica,

---

[96] Cfr. W. KRANZ, *Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literarur*, « Neue Jahrbücher für das klass. Altertum » 1924, I, p. 65 ss.

[97] Platone, *Symp.* 206 ss.

che strappa l'uomo dalle vie del pensiero normale[98]. E perfino un naturalista di indirizzo materialistico, Democrito, affermò: « Ciò che un poeta scrive con divino furore e sacra ispirazione, questo è in piena misura bello »[99]; anche per lui la creatività poetica non è semplicemente un talento naturale, ma una forza divina. Partendo dalle medesime premesse il comico Cratino, motteggiato a causa della sua passione per il vino, poté attribuire con disarmante autoironia allo spirito della bottiglia la fonte della sua creatività poetica.

Questo « creare » i Greci lo hanno designato con una parola molto comune, ποιεῖν: il verbo ποιεῖν, come Platone nota in un suo passo[100], poteva essere riferito a qualsiasi « fare » o preparare o produrre qualcosa che prima non esisteva (tanto che anche il vasaio e il semplice artigiano potevano pretendere che fosse impiegato in relazione alle loro attività), ma acquistò la pienezza del suo significato solo grazie all'uso che se ne fece in un'accezione più ristretta, per denotare la creazione « poetica ».

Ciò tuttavia non significa che il poeta dell'antica Grecia concepisse la sua attività, come accade per lo più oggi, alla stregua d'un atto creativo che erompe esclusivamente dal cuore dell'artista e plasma la materia in piena libertà. Già il fatto che il poeta sia profondamente radicato nella collettività fa sì che egli, non diversamente dallo scultore e dal pittore, rimanga molto più decisamente sotto l'egida della tradizione: questa gli mette in mano dei tipi fissi, che egli spesso si limita a variare in conformità al suo gusto e alle sue possibilità. Ma c'è un'altra circostanza ancor più importante: perfino la materia gli è essenzialmente fornita dalla tradi-

[98] Platone, *Phaedr.* 245a.
[99] Democrito, B 18 Diels.
[100] Platone, *Symp.* 205c.

zione, dal « corso » del mito[101]. Indubbiamente l'esame della descrizione dello scudo di Achille nell'*Iliade* ci ha dimostrato con quanta libertà proceda il poeta anche nel riprodurre un oggetto posto dinnanzi ai suoi occhi, e come segua solo la legge del proprio Io e della propria arte; ed una libertà ancora più larga egli si concede, naturalmente, quando narra dell'ira di Achille o delle avventure di Odisseo. Eppure neanche allora si può dire che egli abbia la sensazione di inventare liberamente. Perfino ciò che le Muse stesse cantano non appare ai suoi occhi come il prodotto di una fantasia assolutamente autonoma. Le « fanciulle dei monti » sono per gli Elleni figlie di Mnemosine, la « Memoria »[102], e nei loro canti perpetuano appunto il ricordo della grandezza: questo è il dono che esse concedono anche al cantore umano. Il poeta omerico non prega le Muse di risvegliare in lui il ricordo di ciò che ha udito soltanto quand'è sul punto di enumerare le stirpi e gli eroi che hanno combattuto sotto Troia[103]; anche altrove egli è dominato dall'impressione di dover esporre qualcosa di obiettivamente dato, la realtà storica, le gesta del passato, e scorge il suo stato di grazia nel poter fare ciò in una forma originale, che assicurerà agli eroi del suo canto ed alle loro imprese eterna memoria, fino alle più lontane generazioni.

Proprio in ciò consiste sia per i poeti che per il popolo l'effettiva sacralità e dignità della professione poetica. I poeti possono sì intrattenere e divertire il loro uditorio, ma ha un valore immensamente più alto il fatto che essi siano stati prescelti dalla divinità per prestare testimonianza all'eroismo e avvicinare al cuore della folla il patrimonio ideale della stirpe. In tal modo i poeti divenivano i naturali educatori della nazione, e

---

101 Cfr. ora W. SCHADEWALDT, *Von Homers* ecc., p. 77 ss.
102 Esiodo, *Theog.* 53.
103 B 491.

quanto determinante sia stata la loro azione sulle concezioni religiose ed etiche della Grecia è cosa che abbiamo già vista (p. 66). Anche la severa critica cui Senofane sottopose Omero ed Esiodo poté intaccare ben poco questa alta considerazione della grande poesia. Allo stesso modo che « il cuore spinse » Solone a presentarsi come maestro dei suoi concittadini, così i tragici videro il carattere sacro del loro poetare nella possibilità di influire sul popolo in occasione delle pubbliche solennità. Perfino alla commedia non bastò divertire gli spettatori: Aristofane, in un momento assai grave per Atene, considera suo dovere dare ai concittadini, per bocca del « sacro coro », opinioni e consigli di carattere politico, e ciò con l'intenzione più seria[104]. Non diversamente concepiva il compito della grande poesia l'opinione pubblica. Nelle *Rane* di Aristofane Eschilo apre la gara con Euripide con questa domanda:

> Per quali ragioni, rispondimi, un vate ammirare conviene?

Al che Euripide replica senza esitare:

> Pel savio giudizio, pel retto consiglio: ché volgere al bene
> i concittadini possiamo[105]!

E sanziona così, a giudizio del commediografo, la propria sconfitta, in quanto egli, a differenza del suo predecessore, non aveva risvegliato con le sue tragedie lo spirito eroico, ma favorito un atteggiamento immorale.

« Volgere al bene i concittadini »: nell'epoca che ora si apriva i sofisti ritennero di poter raggiungere più

---

[104] Aristofane, *Ran.* 686 ss.
[105] Aristofane, *Ran.* 1008 ss. [trad. E. Romagnoli].

agevolmente questo fine mediante un insegnamento fondato su principi razionali, e proprio per questo pretesero d'essere i veri continuatori degli antichi poeti[106]; poi Socrate e gli altri filosofi che dipendono da lui videro nell'ammaestramento morale del popolo il loro specifico campo d'attività. Ma questo era semplicemente il segno che l'età della grande poesia era ormai trascorsa[107].

Accanto alla critica moralistica Aristofane ne esercita anche un'altra schiettamente estetica, che trova applicazione in tutto il dominio dell'arte. Esistono indizi sicuri, come abbiamo già visto, che egli segue qui, nel complesso, una teoria di Gorgia[108]. Il fondatore della prosa d'arte aveva avvertito l'esigenza di chiarire a se stesso teoreticamente le basi dell'opera che aveva riempito la sua vita: né egli poteva sfuggire ad un moto di stupore e di orgoglio nel notare l'incanto che l'armonia e la melodia delle sue orazioni esercitavano sull'uditorio. « Il *logos* – egli scrive – è un violento padrone, che compie l'opera più divina con una sostanza sottilissima e invisibile »[109]. Per Gorgia la retorica era l'arte di convincere gli uomini e di ridurli a qualunque stato d'animo si desideri[110]. Ma con pari chiarezza egli sentì la forza peculiare che il *logos* dispiega nella poesia, soprattutto nella tragedia, e per la tragedia immaginò una definizione che, sotto l'apparenza della trovata ingegnosa, nasconde un significato profondo: « È un inganno in cui chi inganna è più giusto di chi non inganna e

---

106 Cfr. Platone, *Prot.* 316d.

107 Cfr. M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 520-522.

108 Cfr. M. Pohlenz, *Die Anfänge* ecc. (cit. a p. 490 n. 47), p. 152 ss. Contro la dipendenza di Aristofane da Gorgia si pronuncia M. Untersteiner, *I sofisti*, p. 230.

109 Gorgia, *Hel.* 8.

110 V. la definizione πειθοῦς δημιουργός in Platone, *Gorg.* 453a, 455a.

chi è ingannato è più astuto di chi non è ingannato »[111]. Infatti, se adempie esattamente alla propria funzione, la tragedia fa sì che lo spettatore dimentichi il proprio Io: il suo animo, « posto di fronte alla fortuna e alla sventura di situazioni e di persone estranee, vive, attraverso la parola, una propria esperienza » e, in comunione con i personaggi, « prova il brivido terrificante e la lacrimosa compassione e la brama struggente »[112]. È il moderno concetto d'illusione, che Gorgia estrae dallo spirito della religione dionisiaca. Questa teoria dell'illusione ebbe un enorme successo e trovò molti seguaci già nell'antichità: Orazio, per citare un esempio, ammira l'arte del drammaturgo « che travaglia il mio cuore con finti tormenti, lo eccita, lo placa, lo riempie di falsi terrori come uno stregone e mi trasporta ora a Tebe ora ad Atene »[113].

Senonché questa teoria dell'illusione, così in Orazio come in molti altri autori, viene sopraffatta da una concezione affatto diversa, la quale, presente com'è in pensatori di opposte tendenze, deve avere radici profonde nello spirito del popolo greco. Ci accadrà ancora di vedere che i Greci inclinavano ad oggettivare sentimenti e pensieri dell'animo umano, interpretandoli come reazioni a fatti e a influssi esterni. Solo da questo punto di vista possiamo intendere appieno come per i Greci anche le Muse non creassero liberamente affidandosi alla fantasia, ma ancorassero la memoria a dei dati obiettivi. Inoltre, accanto ad un'acuta capacità di osservazione ed al gusto per la ricerca di una forma originale, essi avevano nel sangue l'istinto dell'imitazione. La rappresentazione realistica di scene della vita quotidiana era uno dei divertimenti più popolari, specialmente presso le

---

111 [Gorgia, B 23 Diels. – *N. d. T.*].
112 Gorgia, *Hel.* 9.
113 Orazio, *Ep.* II 1, 211 ss.

comunità doriche; si imitavano volentieri anche le voci degli animali – il nitrito del cavallo o il muggito del toro –, come pure il rombo del tuono e l'ansito del mare[114]. Era così diffusa questa consuetudine che Democrito, nelle sue speculazioni sulla storia della civiltà, spiegava tutte le invenzioni umane – anche le arti, con cui l'uomo trasfigura la sua vita dopo aver soddisfatte le esigenze più elementari – come imitazioni della natura (v. sopra, p. 358). L'uomo ha appreso la tessitura dal ragno, l'arte muraria dalla rondine, il canto dall'usignolo[115]. Anche il grande avversario di Democrito, Platone, considerava inoppugnabile che l'essenza dell'arte fosse l'imitazione, se pure in un senso diverso. Per Platone ciò che esiste veramente e obiettivamente è costituito dagli archetipi che Dio stesso, in quanto creatore e vero ποιητής, ha prodotto. L'artigiano – argomenta Platone nel X libro della *Repubblica* – trasferisce l'idea del tavolo in un fenomeno sensibile, e solo in un terzo momento può entrare in scena il pittore, che da questo tavolo concreto deriva, mediante l'imitazione, un quadro. Ciò non vale solo per le arti figurative, ma anche per la poesia. Non meno dell'*epos* la tragedia è imitazione della vita e di eventi sensibili, e perciò rimane lontana dalla verità ancor più di un utensile o della vita reale: essa perciò è inetta ad educare alla conoscenza ed anzi può divenire pericolosa, in quanto si rivolge alla parte non intellettiva dell'anima, alla vita sentimentale e istintiva, alimentandola e irrobustendola mediante l'eccitamento delle più svariate passioni.

Platone non determina dunque l'essenza dell'arte da un punto di vista estetico, ma si lascia trascinare dal problema del suo contenuto conoscitivo e del suo valore

---

114 Platone, *Resp.* 396b; 596 ss. Cfr. Licurgo, *Leocr.* 102.
115 Democrito, B 154 Diels.

etico-educativo. E il motivo è questo: egli vuole spiegare perché si sente costretto, per quanto gravoso possa personalmente riuscirgli, a bandire dal suo stato ideale e i tragici e Omero. Perciò, anche nella valutazione dell'arte, solo il *logos* ha il diritto di prendere la parola e pronuncia una sentenza in causa propria, senza dar ascolto ai sensi o ad alcuna istanza estetica.

La condanna della grande poesia ripugnava istintivamente alla sensibilità di Aristotele: questi, per rimuovere la principale riserva di Platone, sviluppò la famosa dottrina della catarsi, dottrina che per vero, nell'antichità, provocò molto minor sensazione che nell'età moderna. Anche Aristotele ammette che la tragedia agisce sulla vita istintiva ed irrazionale dell'anima e risveglia in essa, come già aveva sostenuto Gorgia, particolarmente la pietà e il terrore. Orbene, queste emozioni costituiscono appunto un patrimonio dell'anima umana, dove, contenute entro certi limiti, si trovano al loro posto. Solo l'eccesso è pericoloso: ma proprio per evitarlo è salutare dare a quelle passioni, di tempo in tempo, un certo appagamento, ed a ciò può contribuire la tragedia. Infatti, come l'inclinazione all'estasi di alcuni uomini è resa innocua se le si dà per qualche tempo libero sfogo con l'aiuto di una musica orgiastica, così anche la fittizia esperienza della tragedia, facendo partecipare lo spettatore ad una sofferenza altrui per un breve spazio di tempo, determina una scarica tutt'altro che dannosa, dalla quale l'anima riesce « purificata » dalla paura, dalla pietà e da simili passioni: non diversamente i medici prescrivono delle cure depurative per liberare il corpo da umori e sostanze sovrabbondanti, prima che divengano un pericolo per l'organismo. La tragedia non incrementa la vita istintiva dell'anima, ma la premunisce contro quegli eccessi che, altrimenti, darebbero serio motivo di apprensione; essa anzi sollecita quello stato

di sanità dell'anima che consente il predominio del *logos*[116].

La teoria della catarsi non è dunque sorta da un interesse estetico, da una ricerca diretta a scoprire l'essenza ed il fine della tragedia, ma vuole eliminare le riserve sollevate da Platone sul piano etico.

Aristotele, come Platone e tutta l'antica grecità, scorge l'essenza della tragedia e dell'arte in genere nell'imitazione del dato oggettivo. « La tragedia è l'imitazione di un'azione in sé conchiusa », suona l'inizio della definizione aristotelica: essa non fa che riprodurre la vita reale. È questa la concezione ovunque dominante nell'epoca. Gli estimatori dell'arte di Menandro esprimevano sinteticamente il loro giudizio ammirativo col dire che la sua commedia era lo specchio della vita.

È naturale, dunque, che il poeta apparisse, come nell'epoca più antica, un semplice imitatore, non una personalità creatrice che plasma la materia affidandosi unicamente alla propria ispirazione. Anche quando si fece largo il convincimento che un grande artista non lavora basandosi su un modello, ma abbozza una rappresentazione ideale, si vide pur in questo (è la tesi di Senofonte nei *Memorabili*[117]) un'imitazione, diversa dalle altre solo in quanto riuniva parecchi modelli. Ciò bastava a rendere impossibile un'autentica valutazione della personalità artistica, e nel caso di pittori e scultori la corrente sottovalutazione del lavoro manuale portava addirittura a metterli, sotto l'aspetto sociale, sullo stesso piano degli artigiani. Arte ed artigianato furono del resto raggrup-

---

116 Sulla teoria della catarsi cfr. M. POHLENZ, *Griech. Tragödie*, I, p. 524 ss., ed inoltre F. DIRLMEIER, « Hermes » LXXV, p. 81 ss., il quale dimostra che nella definizione aristotelica della tragedia (*Poet.* 6) il genitivo τῶν τοιοτύων παθημάτων è da intendere con valore separativo.

117 Senofonte, *Mem.* III 10, 2.

pati insieme nel concetto di *techne*. È un fatto che si apprezzò di più l'artista che non adoperava il pennello o lo scalpello, ma il *logos*, ed Isocrate reclamò per sé il titolo onorifico di « poeta » in prosa, poiché le sue orazioni, libere da ogni vergogna inerente all'attività manuale, erano – egli pensava – opere essenzialmente creative[118]. Ma ad Isocrate interessava la valutazione sociale della propria attività, non altro: non era uomo da tirare delle conclusioni di valore universale, atte a riscattare la personalità dell'artista.

Condizioni favorevoli ad una radicale trasformazione del pensiero estetico furono create solo dall'ellenismo, quando l'arte si liberò dalle antiche costrizioni etiche e religiose e volle sviluppare pienamente la sua più autentica essenza. Abbiamo già esaminato in qual modo la sensibilità estetica si ribellasse al predominio del *logos* e rivendicasse a sé il diritto di giudicare l'essenza ed il valore dell'opera d'arte (v. sopra, p. 511). Né di questa sola si occupò la poetica del tempo, ma anche della personalità dell'artista, concependo i suoi compiti e la sua attività creativa in maniera nuova e originale.

Già Aristotele, a proposito della tragedia, ne indagava l'efficacia sui singoli individui ed aveva perso di vista il significato che nel quinto secolo aveva assunto la poesia nella vita del popolo tutto e della *polis*. Nel terzo secolo Eratostene spiegò senza mezzi termini che anche Omero, in cui non solo la massa ma anche la Stoa vedeva il rappresentante di un'arcaica saggezza, non si era minimamente proposto di essere l'educatore del popolo e non aveva poetato per ammaestrare e beneficare, ma per intrattenere e divertire gli spettatori con la sua arte « psicagogica »[119]. Questa posizione fu assunta, in

---

[118] Isocrate, *Soph.* 12; 15; *Antid.* 192.
[119] Cfr. Strabone, I 15.

riferimento alla poesia in generale e alle proprie opere in particolare, dal teorico dell'estetica che diede il « la » a tutto l'ellenismo, Callimaco. Questi era pienamente cosciente che in una metropoli come Alessandria – con le sue differenze sociali, con il suo miscuglio di Greci e di barbari – non aveva più alcun senso parlare di un'efficacia morale della poesia sulla collettività. Diffondeva dunque le sue poesie, nate da un sentimento affatto personale, nella ristretta cerchia di quanti sentivano come lui, per procurare loro quello stesso compiacimento estetico che egli provava nel vivo dell'attività creativa. Il poetare non rappresentava più per lui un dono divino, ma l'effusione di un talento individuale, il quale dettava del pari la scelta del genere poetico e lo stile delle sue opere[120]. Certo secondo la sua concezione – egli era fondamentalmente uomo di scienza e la poesia non rappresentava che un'attività collaterale –, alla disposizione naturale doveva aggiungersi un'accurata preparazione tecnica e culturale. Callimaco non volle chiamarsi « poeta ispirato », ma « poeta dotto », e la definizione che di lui dà Ovidio (*Quamvis ingenio non valet, arte valet*[121]) non doveva suonare denigrazione, ma alto riconoscimento. Tuttavia il vanto più genuino del poeta ellenistico consiste nel poter affermare di non percorrere sentieri calpestati, ma di creare il nuovo, l'originale, il personale. In maniera affatto opposta a quanto accadeva nell'età classica, ora il poeta entra con tutto il peso della sua personalità nella propria opera, anche quando si tratta di un poema epico. Per tutti questi motivi, istintivamente, nel poeta stesso e nei suoi lettori, sorge l'intuizione che il poeta rimanga al di sopra della sua opera e che questa non sia un semplice prodotto di imitazione,

---

120 *Pap. Oxyrh.* XVII 2079 [= Callimaco, *Aitia*, fr. 1 Pfeiffer].
121 Ovidio, *Am.* I 15, 14.

ma l'espressione originale di una personalità creatrice. Questa intuizione però si trasformò in chiara consapevolezza teoretica solo dietro nuove sollecitazioni, di diversa provenienza.

Gli Stoici, malgrado il loro materialismo, o piuttosto proprio a causa di esso, attribuivano per motivi religiosi il più grande valore alla preminenza dello spirito sulla materia, alla quale, pure, lo spirito è congiunto *ab origine*. Mentre Aristotele aveva spiegato l'essere con entrambi i principi – forma e materia –, gli Stoici alla forma pura (la quale, con la sua perfezione, pur rimanendo immobile determinerebbe nella materia un eccitamento) sostituirono, come principio creativo, il *logos*, il ποιοῦν, che informa razionalmente e finalisticamente la materia « paziente »[122]. Zenone equiparò questo *logos* divino alla *physis* ellenica e lo definì come « il fuoco artista, che procede metodicamente a creare », e di una creazione artistica da parte del *logos* e della natura parlarono volentieri anche i suoi seguaci[123]. Per la Stoa era però il *logos* stesso ad agire nel cosmo e nell'uomo, e da ciò discendeva naturalmente la conseguenza che anche l'uomo reca in sé delle forze creative che lo predispongono alla creazione artistica. Gli Stoici antichi, invero, non ebbero alcuno specifico interesse per l'arte umana; con tanto maggior energia Panezio si sforzò di dimostrare che nell'organismo umano sia gli organi dei sensi sia le mani possiedono delle attitudini artistiche e che il *logos*, con il loro aiuto, dà vita a tutte le arti possibili, riplasmando per mezzo di queste, secondo i suoi fini, l'intera superficie terrestre: « Il *logos* – egli scrive – ha

---

[122] Cfr. B. SCHWEITZER, *Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike*, « Neue Heidelberger Jahrbb. » 1925, p. 28 ss. (sopravvaluta l'influenza dell'arte sulla Stoa).

[123] Cfr. Cicerone, *Nat. deor.* II 57.

creato nella natura, per così dire, una seconda natura »[124]. Il suo discepolo Posidonio arriva a definire il fine pratico dell'uomo così: « collaborare secondo le proprie forze alla configurazione e all'ordinamento del cosmo »; e alla concezione della storia della civiltà che aveva Democrito, secondo il quale l'uomo ha sviluppato l'arte mediante l'imitazione della natura e delle capacità proprie degli animali, contrappone una tesi affatto diversa: l'uomo può aver ricevuto da quella parte alcuni stimoli, ma, grazie al suo *logos*, dispiegantesi nell'attività di singoli eccellenti maestri, ha creato qualcosa di assolutamente nuovo, adeguato alla propria natura. Intelligenza umana ed intelligenza animale sarebbero completamente diverse: la tela del ragno e la cella dell'ape, indubbiamente perfette in sé e per sé, non sono tuttavia i prodotti di una vera « arte », ma di un istinto della specie, che realizza quest'unica opera e sempre nella stessa forma, mentre l'arte umana abbraccia tutte le sfere della vita e si dispiega in guisa multiforme nell'attività creativa delle singole personalità[125].

Questa concezione rispondeva allo spirito individualistico dell'epoca. È vero che Vitruvio dà una volta libero sfogo alla sua antipatia per la pittura parietale contemporanea, che non prendeva più a modello gli aspetti della natura, ma tratteggiava figure fantastiche, mai esistite[126]; ma proprio ciò dimostra che si facevano allora largo delle tendenze artistiche che non vedevano più il loro scopo nella semplice imitazione, ma bensì nella libera creazione.

Nell'*Orator*, per preparare la descrizione dell'ora-

---

[124] Cfr. Cicerone, *Nat. deor.* II 150-152; *Off.* II 12-15.

[125] Cfr. Clemente, *Strom.* II 129; M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, p. 227.

[126] Vitruvio, VII 5.

tore « ideale », Cicerone si richiama a Fidia, che, scolpendo la statua di Zeus, non aveva imitato un modello reale, ma era stato guidato da un'immagine della natura divina viva nella sua anima e contemplata con gli occhi dello spirito[127]. Considerazioni perfettamente simili sviluppò in età imperiale Dione di Prusa nel discorso tenuto alle feste olimpiche in difesa del culto delle immagini, e Filostrato le rielaborò in una dissertazione sull'arte in generale[128]. Qui siamo di fronte ad una spiegazione affatto diversa da quella data da Senofonte, che cioè l'artista in quei casi, imitando, fonde insieme diversi modelli sensibili (vedi sopra, p. 522). Cicerone rimanda all'idea platonica, e a un'influenza di Platone penseremo anche noi, nel vedere ora riaffiorare ed estendersi alle arti figurative il concetto che solo un'ispirazione divina crea la grandezza[129]. Filostrato si rifà alla teoria antica distinguendo dalla riproduzione mediante la mano l'imitazione mediante lo spirito, il quale, indipendentemente dall'occhio e da ogni percezione fisica, afferra l'essenza di un oggetto e se ne forma un'immagine, immagine che non aleggia solo di fronte agli occhi dell'artista ma anche di chi osserva, e fornisce la misura per la valutazione dell'opera d'arte. Ciò sarebbe ottenuto dalla rappresentazione, « un'artista molto più sottile » della pura imitazione: « Questa infatti ritrae solo ciò che ha visto, mentre la rappresentazione riproduce anche ciò che non vede », ma presuppone come reale rispetto al vero essere[130].

Il termine rappresentazione, φαντασία, in filosofia aveva designato precedentemente il complesso delle per-

---

[127] Cicerone, *Or.* 8.

[128] Dione Crisostomo, XII 71 ss.; Filostrato, *Vita Apoll.* II 22; VI 19.

[129] Cfr. Pausania, II 4, 5; Callistrato, 2.

[130] Filostrato, *Vita Apoll.* VI 19.

cezioni mediate dai sensi ed accolte con piena consapevolezza nell'anima. Ma la retorica conosceva già la capacità, insita nell'anima, di formare a volontà delle rappresentazioni fantastiche, e insegnava ad influenzare i sentimenti dell'uditorio mediante il loro impiego[131]. Ora, nella teoria estetica, la « fantasia », oltrepassato il suo significato originario, stava per essere assunta come un fattore decisivo della creazione artistica. Occorre tuttavia avvertire che si rimase sempre molto lontani dal concetto di fantasia creatrice in senso moderno: l'estetica ellenistica trae origine dallo spirito di un'epoca che, rispetto al classicismo, aveva un senso molto più robusto della creatività artistica, ma che d'altra parte non osava più battere vie completamente nuove e quindi, rifacendosi alla dottrina delle idee ed all'estetica di Platone, si precludeva ogni possibilità di liberarsi del preconcetto che l'essenza dell'arte scaturisce dall'imitazione.

Il pensiero stoico che il *logos* umano manifesti nell'arte la sua forza creativa non fu tuttavia dimenticato completamente. Ancora Eusebio, ripetendo nella sua *Teofania* con accenti cristiani l'inno stoico all'altezza dell'umana natura, afferma (ed il pensiero sembra risalire, in ultima analisi, a Posidonio): « L'uomo mediante il suo *logos* non solo ha prodotto tutte le possibili arti e scienze, non solo ha costruito una riproduzione della volta celeste con tutti i suoi movimenti, ma ha anche gareggiato grazie alla forza del suo intelletto con il Creatore ed ha creato la vita, traendo con l'arte plastica dall'inanimata materia figure umane: e si è così dimostrato degno di proclamarsi fatto ad immagine di Dio »[132].

Quando sotto Augusto un'ondata di nazionalismo

---

131 Cfr. Quintiliano, VI 2, 29 ss.

132 Eusebio, *Theoph. syr.* I 47-62; cfr. Filone, *de ebr.* 89 ss., 109.

sollevò il cuore dei Romani, anche la poesia volle ritornare a quello che presso i Greci era stato il suo compito più alto: ed il poeta pretese di nuovo di affermarsi in quanto educatore del popolo, inviato di Dio, *vates*. Orazio, nelle odi romane, si presenta al suo popolo come sacerdote delle Muse, per contribuire per quanto sta in lui al rinnovamento morale dello stato. Ma l'epoca era troppo indifferente per mantenere vivo a lungo questo ideale. Orazio stesso nell'*Ars Poetica* sorride dei pretesi geni che si vantavano di comunicare con la divinità mediante l'estasi; e come, affrontando il problema dell'effetto della poesia, assegna la palma al poeta che sa unire l'utile al dilettevole, così, nel valutare la creatività artistica, si tiene su una via di mezzo, considerando parimenti necessaria la disposizione naturale e la severa tecnica pretesa dai poeti ellenistici. Il dilemma «imitazione o impulso creativo» è in Orazio soltanto marginale.

Capitolo Undecimo

IL SENTIMENTO DELLA NATURA[1]

La bellezza trasfigura la vita dell'uomo greco, è la sola a darle pieno valore. Ed egli stesso vuole creare il bello: l'arte rientra fra le manifestazioni di vita che scaturiscono spontaneamente dal suo essere. Ma l'arte non è circoscritta all'uomo. La vera, grande creatrice è la natura che circonda l'uomo e dà forma alla vita tutta. L'arte e la civiltà umana seguono il suo modello: sono imitazione della natura.

Già i nostri classici videro negli Elleni il popolo che, nelle espressioni più elevate della sua civiltà, mantenne un rapporto immediato con la natura. È quindi necessario comprendere esattamente che cosa intendessero gli Elleni per natura, che cosa la natura significasse per loro.

Il sentimento fondamentale che animava i Greci era questo: che il mondo in cui vivevano, già colmo di vita come totalità, fosse percorso da forze vive e operanti. Essi avevano la percezione più immediata di tale vita quando guardavano il mondo animale: l'aquila alta nel cielo e l'oca che l'aquila rapisce via dal cortile; i leoni e i lupi che si avventano sulle greggi e il cane che custodisce la casa e lo stabbio. Ma anche in ogni albero

---

[1] Cfr. A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern*, Kiel 1882-84.

vive una driade, e il Greco scorgeva e sentiva la vita nel torrente che spumeggia e muggisce e in un attimo strappa con forza indomabile i recinti della vigna eretti dal duro lavoro dell'uomo. Pieno di vita appariva soprattutto il mare: il mare in eterno movimento, inesausto, che ora sorride placido e ora atterrisce tremendo, il mare vasto e infinito, il mare azzurro, purpureo, rosso come vino, colore di viola e che tosto si avviluppa in un fosco grigiore o in buia notte, il mare che nasconde nel suo seno tante creature viventi ed è il solo ad offrire all'uomo in modo pieno la possibilità di esistere. Ancora in età ellenistica, quando Posidonio sulla riva del mare osserva l'eterno ritmo delle onde che si frangono e rifluiscono, il suo spirito scientifico scorge in questo fenomeno il respiro del mare, e le alghe e i frammenti di legno trascinati a riva sembrano al suo occhio di studioso quasi corpi estranei espulsi da un organismo vivente[2]. Già per Talete il magnetismo costituiva la prova che anche la pietra, apparentemente inerte, possiede una vita e un'anima[3], e per Platone e per la Stoa il mondo non è solo la fonte prima di ogni vita individuale, ma è esso stesso un essere vivente che tutto abbraccia ed ha in sé movimento, vita, anima.

L'uomo si trova nel bel mezzo di questo contesto vitale, è una parte di esso. Anche una comunanza spirituale legava l'uomo greco al mondo animale. Egli mostrava comprensione per il dolore dell'uccello, per il furore del leone cui sono stati rapiti i cuccioli. Per l'insocievole Polifemo il suo « caro » montone è l'unico compagno, che comprende i suoi sentimenti e accoglie le sue confidenze. Ulisse, quando ritorna, viene riconosciu-

---

[2] Strabone, I, p. 53. Cfr. K. REINHARDT, *Poseidonios*, p 105; *Kosmos und Sympathie*, p. 58.

[3] Talete, A 22 Diels. Cfr. Posidonio in Nemesio, I, p. 40.

to per primo dal suo vecchio cane e deve comprimere il pianto quando il cane lo saluta scuotendo un'ultima volta la coda, prima che lo colga « il fato della negra morte ». Sul cadavere di Patroclo piangono i cavalli di Achille e Zeus stesso, preso da compassione, consola gli animali ricordando il fato comune alla stirpe umana; essi presagiscono anche la sorte del loro padrone, e Hera concede loro voce umana perché possa esprimersi la loro tristezza[4].

Nell'*Iliade*, insieme alla divina madre Teti, tutte le figlie di Nereo salgono dalle profondità del mare e si accostano ad Achille per unirsi alle donne mortali nel lamento funebre per il suo morto amico[5]. Più avanti, prima che cominci l'ultima tremenda battaglia, Zeus riunisce a consiglio sull'Olimpo tutti gli dèi:

> Accorser tutti, e, tranne
> il canuto Oceàn, nullo de' Fiumi
> né delle Ninfe vi mancò, de' boschi
> e de' prati e de' fonti abitatrici[6].

Anch'essi non possono rimanere in disparte quando si avvicina un'ora d'importanza decisiva per l'umanità. Poi Zeus stesso orrendamente tuona dal cielo, e Posidone scuote la terra con tanta violenza che Hades sbigottito balza giù dal suo trono, temendo che il regno dei morti sia offerto allo sguardo indiscreto degli uomini. Il mondo intero è sconvolto. Anche gli elementi intervengono direttamente nella battaglia. Persino il fortissimo Achille sarebbe stato trascinato via come un povero pastorello dalle onde dello Scamandro da lui gra-

---

[4] ι 447 ss.; ρ 291 ss.; P 426 ss.; T 404 ss.
[5] Σ 37 ss.
[6] Y 7 ss. [trad. V. Monti].

vemente provocato, se non l'avesse salvato Efesto, suscitando contro le acque il fuoco.

Alla morte di Gesù il sole s'oscurò e la cortina del tempio si fendette dall'alto al basso; ma questo è un miracolo divino, che infrange le leggi naturali. In Omero la natura stessa, tutta intera, prende parte alla lotta decisiva che ha luogo tra gli uomini. Uomo e dio, mondo animale e mondo vegetale, acqua e fuoco sono altrettanti elementi di un unico cosmo che tutto racchiude e da cui scaturisce anche la loro propria vita, mentre essi si trovano, anche tra loro, in un rapporto di strettissima azione reciproca.

Il centro di questo grande contesto vitale è però l'uomo. Con interesse desto e sensi acuti l'uomo greco accoglie in sé tutto quel che avviene nel mondo che lo circonda. Noi avvertiamo ciò nel modo più efficace quando un aspetto di tale mondo è assunto come termine di paragone da Omero, per chiarire agli ascoltatori un particolare del canto nella sua materialità o nel suo contenuto spirituale. Per esempio: « I dardi dei Troiani e degli Achei volavano di qua e di là fitti, incessanti, come i fiocchi di neve che Zeus manda giù nei giorni d'inverno senza vento, finché le cime dei monti e le valli e i campi e tutta la pianura sono ricoperti da una unica coltre bianca »[7]. E ancora: Paride si sente irresistibilmente spinto a raggiungere il campo di battaglia dove i suoi compagni sono severamente impegnati; si precipita dunque come un focoso destriero che, rotti i legami, galoppa con la testa alta e la criniera al vento verso il pascolo[8]. Alle parole del mendico che le narra dello sposo lontano, la tristezza e la nostalgia di Penelope, a lungo compresse, si effondono in un torrente di

[7] Parafrasi di M 278 ss.
[8] Z 506 ss.

lacrime, che scorre irresistibile come, dopo il rigore dell'inverno, l'acqua prodotta dallo scioglimento delle nevi[9]. Per quale motivo queste similitudini si risolvano di norma in plastici quadri di fatti reali, l'abbiamo già spiegato (vedi sopra, p. 311): il Greco non assume il fatto particolare come qualcosa di isolato, ma lo vede entro il contesto di cui è parte. La stessa similitudine non è per lui un parallelo arbitrariamente istituito, una analogia tratta da una sfera essenzialmente diversa: la similitudine raggiunge il suo scopo solo in quanto il fenomeno portato a confronto ha in comune con il fatto narrato il suo fondamento primo e mostra le medesime forze vitali all'opera in un'altra situazione, in cui si manifestano con più immediata evidenza.

Da ornamento poetico le similitudini divennero ben presto fine a se stesse; ma, giusta il loro senso originario, dovevano subordinarsi alla narrazione degli eventi umani, oggetto proprio del canto. « Cantami, o Musa, l'uomo », comincia l'Odissea; l'Iliade celebra « l'ira di Achille », e il poeta tiene fisso lo sguardo a questo tema. La descrizione dei fenomeni naturali riceve significato solo dalla presenza dell'uomo. Quando Omero dipinge l'infuriare d'una tempesta o la spelonca del Ciclope, lo fa perché costituiscono lo sfondo e il presupposto dell'azione umana. Giacché l'uomo infine esiste ed opera nell'ambiente che lo circonda. E questo è il grande tutto ripieno di vita, di cui egli stesso costituisce una parte.

Ma proprio per questo il mondo non appariva all'uomo greco qualcosa di specificamente diverso, di essenzialmente estraneo, una alterità con cui dovesse fare i conti, non più, in ogni caso, che gli esseri della sua specie, gli altri uomini. Egli considerava il mondo circostante dal

---

[9] τ 205 ss.

punto di vista del proprio Io, ma apparteneva egli stesso a quel mondo: non aveva la sensazione di uno stacco.

L'uomo omerico osservava i singoli fenomeni del mondo circostante con la sua innata gioia di conoscere e di contemplare, ma anche con la sensibilità estetica che gli era propria. Il dio Hermes, che conosciamo di solito come un rapidissimo messaggero, si sofferma in attonita meraviglia davanti alla grotta di Calipso, e Odisseo, pur recandosi là in cerca di aiuto, contempla a suo agio la reggia di Alcinoo splendente d'oro e d'argento e i magnifici giardini. Soprattutto, in quel paradiso, lo affascina il fatto che le piante germoglino, crescano e maturino contemporaneamente e i frutti gustosi non manchino in nessuna stagione[10]. Agli Elleni è affatto estranea l'idea che animali e piante siano stati creati esclusivamente in funzione dell'uomo; tuttavia il loro compiacimento per il bello s'esalta quando il bello serve del pari ai bisogni dell'uomo. Dell'isola prospiciente la terra dei Ciclopi il poeta celebra la posizione resa sicura da un ampio braccio di mare, il porto riparato dai venti, i soffici prati, il suolo grasso[11]: una terra ideale per una colonia di agricoltori greci. Ma non c'è traccia d'una attrattiva esercitata sui visitatori, in quell'isola mai calpestata da piede umano, dalla natura come tale.

Il contadino Esiodo è attaccato al suo ambiente e alla sua zolla ancor più immediatamente e fortemente della società cavalleresca presentataci da Omero. Con amaro sudore egli strappa al campo i suoi frutti. Sente quanto la sua vita dipenda dal vento e dalla tempesta. In gennaio avverte nelle sue carni la sferza del gelido Borea, quando spazza l'Elicona con tal violenza che le querce possenti crollano fragorosamente e le fiere intirizzite stringono al

---

[10] ε 73 ss.; η 83 ss.
[11] ι 131 ss.

corpo la coda, mentre l'uomo è costretto a indossare il mantello più spesso e a calzare scarpe imbottite di feltro per proteggersi dal freddo. Egli conosce bene anche l'estate, quando la vampa del sole è così spietata, le donne così lascive e gli uomini così fiacchi, e il contadino sul meriggio cerca un angolo di frescura all'ombra di una rupe, presso un ruscello, per consumare il suo pasto[12]. Ma tutto ciò appartiene semplicemente alla realtà della sua vita, e un particolare amore per la natura, un compiacimento per la sua bellezza rimane fuori del suo mondo affettivo. Esiodo vive nella natura, ma è il contadino puro e schietto, che pensa solo al profitto. Ascra, il suo villaggio, gli sembra una tana miserabile, dove la terra non compensa mai la fatica[13].

Saffo non conosce legami con la terra. È già la rappresentante d'una civiltà urbana: schernisce una rivale per il suo comportamento « contadinesco »[14] e costruisce il proprio mondo sulle basi della grazia e della bellezza. Il soave splendore di questa bellezza Saffo lo trova, con la sua sensibilità di donna, anche al di fuori della sfera umana. Poté così nascere la meravigliosa poesia in cui rievoca alla sua Attis la comune amica Arignota, partita con il marito per la lontana Sardi: « Ma ora ella spicca tra le donne di Lidia come, quando il sole è tramontato, la luna dalle rosee dita, che sopravanza tutte le stelle e riversa la sua luce sulle onde del salso mare come sui campi fioriti: la rugiada bella si spande dovunque, si aprono le rose, le erbe delicate, il trifoglio in fiore »[15].

Già Omero, per dare una rappresentazione plastica dell'accampamento greco con i suoi innumerevoli fuochi,

---

[12] Esiodo, *Opp.* 506 ss.; 582 ss.
[13] Esiodo, *Opp.* 640. Vedi sopra, p. 238.
[14] Saffo, 61 Diehl.
[15] Saffo, 98 Diehl.

ricorre al paragone con il cielo notturno, in cui splendono la luna e le stelle; una volta descrive anche una notte nerissima, in cui è buio pesto perché la luna è nascosta dalle nubi[16]. Ma si tratta di indicazioni affatto concrete, richieste dai fatti narrati. Alcmane, in una sua poesia, espresse con mezzi semplicissimi lo stato d'animo provocato dal silenzio della natura nella notte: « Dormono le cime dei monti e le vallate, le balze e i burroni, e tutti gli esseri che, nutriti dalla nera terra, avanzano strisciando, le fiere montane, le stirpi delle api, i mostri nelle profondità del cupo mare; dormono le generazioni degli uccelli dalle ampie ali »[17]. Ma purtroppo ci sono completamente sconosciuti il contesto e il fine d'arte di questa descrizione; perciò Saffo rimane per noi la prima che abbia pienamente sentito e si sia proposta di rendere il sentimento che pervade la natura e il paesaggio. Noi corriamo involontariamente col pensiero al verso goethiano « Füllest wieder Busch und Tal »[18]; ma non può sfuggirci il forte divario che passa tra le due poesie. Esso non risiede soltanto nel « nimbo di luce » che si presenta agli occhi del poeta che vive sotto il cielo del settentrione, ma è ben più sostanziale. Nel Goethe, qui come in « Über allen Gipfeln ist Ruh »[19], e così pure nella « Notte d'estate »[20] del Klopstock, è il sentimento provato a contatto con la natura che spinge il poeta a scrivere, perché la

---

16 Θ 555 ss.; ι 145 ss.

17 Alcmane, 58 Diehl.

18 [È il primo verso dell'ode *An den Mond* (« Alla luna »), che continua: « Still mit Nebelglanz, / Losest endlich auch einmal / Meine Seele ganz... ». Trad. O. Ferrari: « Tacita ancor riempi bosco e valle / di un nimbo di luce / ed ancora una volta alfine sciogli / interamente la mia anima ». – *N. d. T.*].

19 [« Su tutti i vertici / è quiete »: primo verso dell'ode *Wandrers Nachtlied* (« Canto notturno del viandante ») – *N. d. T.*].

20 [*Sommernacht*, titolo di una delle *Oden* del Klopstock. – *N. d. T.*].

notte di luna, quella tacita pace, scioglie alfine ancora una volta la sua anima e la tranquillità del paesaggio si comunica al suo cuore inquieto. Saffo invece prende le mosse da un'esperienza vissuta a contatto con altri esseri umani, dalla nostalgia per Arignota lontana; e la descrizione del paesaggio scaturisce dal desiderio che essa prova di raffigurarsi la bellezza dell'amica mediante un paragone. Come nelle similitudini omeriche ne nasce un quadro in sé perfetto, e noi siamo portati a immaginare la scena così: che Saffo, da Lesbo, scruti la costa asiatica e si abbandoni all'incanto della notte di luna. Ma quando poi descrive la « bella » rugiada che ristora i prati fioriti e suscita ovunque nuova vita, non possiamo sottrarci all'impressione che tali pensieri si presentino alla poetessa proprio perché ha sperimentato con i suoi sensi che la bellezza della giovane amica non ha solo incantato il suo sguardo, ma ha influito positivamente sulla sua anima, vi ha destato la vita, ha liberato delle forze creative.

Come Omero, Saffo attribuisce anche agli dèi la gioia che nasce dalla contemplazione della natura: in un'ode di cui dobbiamo il testo all'opera di Medea Norsa, la poetessa prega Afrodite di apparire nel recinto che le è sacro e, ben conoscendo che cosa più di tutto potrà attrarre la dea, descrive la bellezza del paesaggio[21].

Saffo – e ciò è tipicamente greco – ritrova nel mondo circostante le sensazioni provate in una cerchia umana, perché in questa e in quello sono attive le medesime forze vitali; e la viva sensibilità femminile di cui è dotata fa sì che quel suo esser concretamente radicata nell'ambiente si sviluppi da solo in un legame affettivo, che le consente di interpretare le voci della natura. Di questa, oltre al mite chiarore della notte di luna suscitatrice di vita, sa cogliere infiniti altri aspetti: la vampa infuo-

[21] Pap. Soc. It. 1300 [= Lobel – Page 2].

cata del sole meridiano, quando la cicala fa prorompere di sotto le ali il suo canto; il ristoro dell'ombra fresca, quando dalle fronde stormenti scende il sopore; la dolcezza della primavera, annunciata dal canto soave dell'usignolo; l'intatta bellezza del pomo, che l'occhio può raggiungere, ma non la mano avida. La stella della sera, che riconduce a casa tutto ciò che l'aurora disperse, strappa invece alla madre la figlia che va sposa. La rosa fa parte della ghirlanda delle Pieridi, di cui gli uomini che ignorano le Muse non sono degni. Il canto di Saffo scaturisce sempre da sentimenti risvegliati dall'esperienza entro la cerchia delle sue amiche, ma la vita umana, per lei, s'intreccia fittamente con la natura circostante. Così essa ha pure dentro di sé uno schietto sentimento della natura, e tutta l'impostazione della sua vita affettiva fa di lei la prima poetessa lirica in lingua greca, degna precorritrice della lirica moderna[22].

Suppergiù nella stessa epoca l'occasione di avvicinarsi alla natura fu offerto alle donne da tutt'altra parte. I profeti di Dioniso fecero risuonare il loro richiamo: « Ai monti, ai monti! ». Con forza irresistibile le donne si sentirono trascinare via dal chiuso della loro casa verso gli spazi aperti; avvolte nella sacra pelle di cerbiatto, incoronate di edera, il tirso in pugno, andavano a baccheggiare e a danzare nei boschi fino all'esaurimento. Tuttavia ciò che le baccanti contemplavano nell'estasi non era la vivente realtà della natura, ma un mondo fatato, in cui il miele e il latte sgorgavano dalle fonti e gli animali feroci si trasformavano in creature mansuete, docili alla carezza. Non si cercava un contatto con la natura, ma il rapimento mistico, capace di liberare gli uomini, almeno per qualche ora, dalla tetraggine e dalla piattezza dell'esistenza quotidiana. Gradualmente, però, a questo rapimen-

[22] Saffo, 89; 5; 121; 116; 133; 120; 58 Diehl.

to poté unirsi un nuovo sentimento della natura, e in rappresentazioni dell'arte ellenistico-romana il paesaggio diviene talora il tema dominante, mentre solo un tirso abbandonato per terra serve da richiamo al rito dionisiaco. Del resto anche nella vita reale, in quest'epoca, la voce della religione di Dioniso s'era affiochita; era rimasta la natura, eternamente giovane, ed ora i cuori degli uomini potevano trovare ristoro in essa. Ma questo stato d'animo fu il portato d'una nuova, diversa età.

Nessuno più di Ippocrate, medico e scienziato, sentì che l'uomo può vivere solo entro il proprio ambiente e ne subisce l'influsso nel modo più profondo[23]. Già nel corso della sua pratica di medico ambulante scoprì quanto l'uomo, per la sua salute, in tutta la sua costituzione fisica, dipenda dai venti e dalle precipitazioni, dall'aria e dall'acqua, dall'irradiazione solare e dalla temperatura, e nei suoi vasti viaggi di ricerca estese queste considerazioni anche alla nazione nel suo complesso: paesaggio e popolazione costituiscono una unità inscindibile, in cui agiscono le stesse forze naturali, plasmando non solo il corpo, ma anche l'anima di un popolo (v. sopra, p. 330). Per Ippocrate l'elemento vitale dell'uomo è l'aria inspirata, il *pneuma*, che compenetra tutto il corpo e, circolando, porta il movimento e la vita in tutte le membra. Egli illustrò questo processo con un'immagine tratta dal regno vegetale, immagine che ai suoi occhi non aveva il valore d'un semplice paragone con un fenomeno diverso e parallelo o d'un casuale ἀνάλογον, ma derivava la sua efficacia, al fine della dimostrazione, dal fatto che, nell'uomo e nelle piante, sono attive in modo uguale le medesime forze naturali. « Noi condividiamo — egli dice — la

[23] Cfr. M. POHLENZ, *Hippokrates* (cit. sopra, p. 254 n. 38), specialmente p. 72 sulla notizia di Menone del *Pap. Londin.* col. 6, 18 ss. e sul paragone con lo στρατιώτης.

sorte delle piante. Infatti, come le piante sono radicate nel terreno, così anche noi lo siamo nell'aria mediante il naso, la bocca e il corpo intero. Più precisamente noi siamo simili alle piante chiamate στρατιῶται. Come queste sono radicate nell'elemento umido e si spostano ora in questo ora in quello specchio d'acqua, così anche noi siamo radicati nell'aria e nello stesso tempo siamo in movimento, andando ora in questa ora in quella direzione ». Lo στρατιώτης cui si allude qui è una pianta acquatica natante, la nostra scargìa o qualcosa di simile. Ippocrate si richiama ad essa perché chi l'osservi si rende immediatamente conto che è profondamente avvinta all'elemento che la circonda, imbevuta d'acqua fin nelle punte delle foglie carnose, mentre ogni parte dove l'acqua non arriva è condannato a morire. Analogamente l'organismo umano può sussistere solo purché si trovi nella più stretta unione con l'aria e con l'ambiente. Esso è una parte della « natura ».

Le ricerche d'un medico, condotte con severo metodo scientifico e rivolte a scopi pratici, lasciavano scarso margine ad un apprezzamento estetico del mondo. Di quanto tuttavia lo scienziato greco fosse portato a tale apprezzamento, può offrire un esempio Erodoto, che fu di poco più vecchio di Ippocrate. Sebbene anche Erodoto nei suoi viaggi in primo luogo s'interessasse ad accertare in qual misura una regione offrisse condizioni favorevoli al sostentamento della popolazione, egli non si sottrae mai ad un moto d'ammirazione di fronte alle cose belle. Decanta la bellezza della pianta del cotone non meno di quella degli Etiopi; del santuario di Bubaste dice che merita una menzione particolare perché « altri sono più grandi o sono costati di più, ma nessuno è più di questo piacevole a vedersi »[24]. È la medesima sensibilità al bello che ritro-

[24] Erodoto, II 137.

viamo in Senofonte e che induce questo soldato privo di fantasia a non limitarsi ad annotare, nella relazione stesa sulla marcia dei Diecimila, la larghezza e la profondità dei fiumi, ma a registrare, a proposito del Teleboa, che « non era grande, ma bello », e a ricordare, accanto a curiosità storiche e antiquarie, la bellezza dei parchi persiani[25]. Né si comporteranno diversamente, più tardi, gli autori di scritti periegetici.

L'uomo impara ad apprezzare pienamente i beni della vita solo quando è stato costretto a farne a meno per un certo tempo. Quanti contadini dell'Attica non se la saranno presa ogni tanto con i loro campi, proprio come Esiodo? Ma allorché, nel 421 a. C., dopo essere rimasti stipati per dieci anni in città, poterono tornare ai loro villaggi, il loro animo fu pervaso da un sentimento solo, cui Aristofane diede espressione nella commedia composta per festeggiare la pace di Nicia:

> Giorno caro ai galantuomini e ai bifolchi, sei venuto!
> Quanto godo nel vederti! Alle vigne vo' far motto,
> e a certi alberi di fico che piantai da giovanotto,
> dopo tanto e tanto tempo, vo' rivolgere un saluto!

E ancora:

> Ripensando il dolce vivere
> che la Pace a' tempi antichi
> vi largiva, o galantuomini,
> e le frutta secche, e i fichi,
> la mortella e il dolce mosto,
> il pratello delle mammole
> che fioriva al pozzo accosto,
> e l'ulive onde abbiam gola;
> alla Diva, di ciò memori,
> su, volgete una parola![26]

[25] Senofonte, *Anab.* IV 4, 3; II 4, 14; *Hell.* IV 1, 15 e *passim.*
[26] Aristofane, *Pax*, 556 ss., 571 ss. [trad. E. Romagnoli].

La durezza del lavoro è dimenticata; tanto più volentieri il contadino pregusta le piccole gioie che l'aspettano. Giungerà l'autunno, quando il seme è già sotterra e Zeus manda la pioggia con tanta abbondanza che bisogna richiamare dalla vigna anche gli schiavi; arriva il vicino, portando con sé tordi e fringuelli; la moglie prende dalla dispensa fagioli, grano e fichi: comincia l'allegro banchetto, né potrà mancare una buona bevuta, « perché il cielo benedice e rende prosperi i nostri campi »[27]. E questo quadro dell'estate:

Quando le sue dolcissime
arie la cicaletta
ripete, i lemni pampini
riguardar mi diletta,
se invaian già – ché il grappolo
han primaticcio – e il fico
farsi maturo e turgido.
E allor lo gusto, e dico:
« Oh carissima stagione! »
E di timo un beverone
su ci trinco; e mi c'ingrasso,
e l'estate meglio passo[28].

Tutta la commedia è intonata ad un grido di giubilo: « Fuori! All'aperto, in campagna! » Oggi può riportarsi a questo stato d'animo chi, ragazzo, dal villaggio fu mandato a scuola in città e, in occasione delle prime vacanze, poté tornare a scorrazzare a suo piacimento per i campi e i boschi, « nel suo elemento ». Tale stato d'animo è al polo opposto della nostalgia romantica che l'abitante della grande città prova per la vita dei campi, quale si manifesta, per esempio, nelle elegie di Tibullo.

---

[27] Aristofane, *Pax*, 1140 ss.
[28] Aristofane, *Pax*, 1159 ss. [trad. E. Romagnoli].

È un fatto, comunque, che ai tempi di Aristofane Atene stessa aveva assunto la fisionomia d'una grande città, che, con le sue viuzze strette e polverose, doveva suscitare nei Greci, assetati di luce e di aria, il desiderio degli spazi liberi e del verde. Lo spazio era limitatissimo, ma gli Ateniesi apprezzarono enormemente l'iniziativa del ricco Cimone, che fece piantare degli alberi almeno nell'*agorà* e, fuori porta, trasformò il ginnasio dell'Accademia in un parco, con viali ombrosi in cui « il platano bisbigliava con l'olmo » e si poteva cercare refrigerio dal sole che infocava la palestra[29].

I tempi erano ormai maturi per un nuovo modo di sentire la natura. Euripide, di cui una tradizione che ha saputo ben cogliere il suo carattere riferisce che creava le sue opere lontano dal chiasso del traffico cittadino, in una grotta di Salamina aperta sul mare, Euripide colse l'intima affinità che lega la purità del cuore e l'incontaminatezza della natura selvaggia. Il giovane Ippolito, i cui casti pensieri sono assorbiti dalla caccia e dal mondo della natura, rende omaggio ad Artemide, la dea che lo protegge, con questa preghiera:

> Questa corona da un intatto prato,
> o Signora, ti reco, e l'intrecciai
> dove pastor la greggia mai non guida,
> né vi calò ferro di falce, e l'ape
> vola tra l'erbe intatte a primavera.
> E l'irrora con pure acque sorgive
> Verecondia[30] ...

Il tono e il sentimento sono nuovi, anche se scaturiscono dal profondo dell'anima del popolo greco, che nella vita della natura avvertiva la presenza della divinità.

---

[29] Cfr. Plutarco, *Cim.* 3; Aristofane, *Nub.* 1008.
[30] Euripide, *Hipp.* 73 ss. [trad. E. Romagnoli].

Un giovinetto puro, pio servitore del suo dio e schietto figlio della natura è anche un altro personaggio euripideo, Ione, il quale conversa con gli uccelli petulanti, che deve scacciare via dal limitare del santuario, quasi fossero dei suoi simili. Elettra prega la dea della Notte di voler cullare con le morbide ali il fratello malato, conciliandogli un sonno ristoratore[31]; e in molti altri passi, specialmente nelle parti liriche delle tragedie dell'ultimo periodo, Euripide ci presenta la sacra Notte, le stelle, i monti e i fiumi, gli animali e le piante come esseri uniti all'uomo da una sorta di partecipazione e di compassione, e a cui l'uomo, nella sua solitudine, può aprirsi. Ma anche prima, all'inizio della guerra peloponnesiaca, l'esaltazione patriottica ispirò al poeta un canto in cui era esaltata la terra degli Erettidi benedetta da Dio, dove il cielo è così limpido e il Cefiso scorre con le sue linfe ristoratrici e Afrodite può intrecciarsi in ogni stagione una profumata corona di rose[32]. La sensibilità estetica qui s'unisce all'orgoglioso compiacimento per la terra patria, e la fusione di questi sentimenti portò anche il grande rivale di Euripide, da lui per il resto tanto lontano, a rivivere la natura con uno spirito nuovo.

Sofocle è ancora ingenuamente e immediatamente legato alla natura, e questo, nei drammi satireschi, lo mise in grado di adeguarsi perfettamente al carattere nativo di quel genere poetico. Nei *Segugi* egli rispetta e rende nel modo più felice l'armonia tra gli spiriti della natura e il paesaggio, creato per loro, che li circonda. Uno schietto amore della natura si palesa anche nelle parole che sgorgano dal cuore di Aiace quando, morente, — ed è un tratto nuovo nell'immagine del ruvido eroe — si rivolge ai fiumi, alle fonti, ai campi e soprattutto alla sua patria,

---

[31] Euripide, *Ion*, 154 ss.; *Or.* 174 ss.
[32] Euripide, *Med.* 824 ss.

Salamina[33]. Persino Filottete prende congedo con espressioni affettuose dalla terra deserta che per tanti anni ha contristato la sua vita: da quelle rocce che spesso fecero eco ai suoi lamenti e che pure, poco alla volta, sono divenute le sue compagne[34]. Quando poi il poeta, novantenne, sentì avvicinarsi il momento in cui egli stesso avrebbe dovuto separarsi dalla bellezza del mondo, allora, come Euripide, esaltò nell'Attica la terra sopra tutte benedetta dagli dèi con le loro grazie; a questa glorificazione premise però un altro elogio, per l'angolo più bello di questa bella contrada, e dunque di tutta la terra, per il demo in cui era nato, Colono:

Ospite, or tu nel biancheggiante suolo
produttor di cavalli,
nel beato Colono il pie' ponesti,
ove frequente in mesti
modi gorgheggia il querulo usignolo
nelle verdi convalli
fra l'edere vivaci e nel sacrato
bosco di cento e cento
frutti ferace, al Sole
chiuso, e al furor del vento;
ed è venirne usato
Dioniso baccante a far carole
da sue dive nutrici accompagnato[35].

Anche per Platone la proprietà terriera dei padri non costituiva soltanto una fonte di reddito; anch'egli amava il sacro suolo della propria patria e soleva immaginare come l'Attica dovesse esser stata ancora più gran-

[33] Sofocle, *Aiax*, 859 ss.
[34] Sofocle, *Phil.* 1453 ss.
[35] Sofocle, *Oed. Col.* 668 ss. [trad. F. Bellotti].

de e più bella un tempo, quando una grassa colte di terra ricopriva i declivi divenuti più tardi nudi, e dava vita a una lussureggiante vegetazione[36]. Ma sapeva ascoltare anche altre voci della natura. Nel *Fedro* Socrate, contro le sue abitudini, si lascia condurre dal giovane amico fuori delle mura d'Atene, e allora gli si presenta, sulle rive dell'Ilisso, un mondo affatto nuovo, il paesaggio dell'Attica in tutta la sua grazia. Fedro lo guida sotto un platano, che si leva alto con i rami ampi e ombrosi; ai piedi dell'albero l'erba soffice invita al riposo; lì presso mormora, tanto più gradita nell'arsura meridiana d'una giornata estiva, una fresca fonte, mentre dai cespugli s'ode venire lo stridio canoro delle cicale: un luogo che par creato apposta per accogliere un santuario delle Ninfe. In questa cornice naturale Socrate, al fianco del « bel fanciullo », prova una sensazione meravigliosa: lui, il pensatore razionale, si sente come trasformato in un poeta, capace di cantare l'*eros* con accordi ditirambici e d'intenderlo nella sua essenza più profonda[37]. Visto dal di fuori tutto questo apparato scenico può servire a sottolineare come qui il Socrate platonico faccia risuonare delle corde affatto estranee al Socrate storico. In realtà è Platone stesso che ci consente di gettare uno sguardo nell'intimo della sua natura. È lui che ha sperimentato dentro di sé che non la fredda razionalità crea i valori più alti, ma l'entusiasmo suscitato dalle Muse, la divina μανία dell'*eros*[38], e in questo passo egli confessa quale funzione abbia, nel raggiungere tale scopo, la natura, che, nella pace della campagna paterna, non solo gli facilita la concentrazione intellettuale, ma determina la disposizione spirituale adatta a creare e a plasmare.

---

[36] Platone, *Critias*, 110, 111. V. sopra, p. 239.
[37] Platone, *Phaedr.* 229 ss.
[38] Platone, *Phaedr.* 245a. V. sopra, p. 515.

Platone aveva piena coscienza del carattere personale di questa sua esperienza della natura; avvertiva che cosa, qui, lo differenziasse dal suo maestro, il quale non aveva l'abitudine di uscire da Atene « perché non il paesaggio e gli alberi gli insegnavano qualcosa, ma solo gli uomini della città »[39]. Siamo ad una svolta nella vita spirituale dei Greci. Socrate è il Greco antico, il cittadino, la cui vita si sviluppa interamente nel seno della comunità della *polis*; i contadini di Aristofane, come Esiodo, sono avvinti al campo e alla vigna da un legame immediato e istintivo; Platone, se consideriamo i luoghi dove risiedette e le sue inclinazioni, appartiene ad entrambe le sfere, ma in quanto rappresentante d'una spiritualità cittadina assume di fronte alla natura un atteggiamento diverso da quello della gente di campagna. Egli non solo è sensibile alla bellezza della natura, alle sue voci – non a caso il Socrate platonico ha sulle labbra il nome di Saffo –, ma avverte in essa una forza che da una parte dà al corpo il nutrimento materiale, dall'altra agisce sullo spirito fecondandolo e stimolandolo.

Il coro dell'*Edipo a Colono* sofocleo e il proemio del *Fedro* platonico sono i passi della letteratura greca in cui noi ritroviamo, prima che in ogni altro, quello che è il moderno sentimento della natura. Tanto più ci sorprende un particolare: sentiamo parlare di api e di usignoli, di fonti e di platani, ma la parola « natura », che ci viene spontanea nella resa di quei passi, non compare mai, così come non era comparsa in Saffo e negli altri poeti di cui abbiamo avuto occasione di parlare. Non è un caso, né una circostanza connessa a fatti puramente espressivi. La spiegazione è un'altra: i Greci non hanno un concetto che, per il suo contenuto affettivo e sentimentale, corri-

[39] Platone, *Phaedr.* 230d.

sponda alla nostra « natura ». C'era sì il termine *physis*, ma aveva per il parlante un tono completamente diverso. Questo termine era stato coniato, o perlomeno riempito d'un contenuto preciso, dal pensiero scientifico degli Ionici, e costituiva una specie d'integrazione obiettiva del *logos*, condividendo con questo un carattere esclusivamente razionale. Designava la forza che, secondo inviolabili leggi, determina ogni accadimento e che ha dischiuso allo spirito investigante la comprensione del mondo. Una siffatta considerazione della natura poteva indubbiamente suscitare anche dei sentimenti, e Aristotele rimane preso da un reverente stupore non solo di fronte alla regolarità dei moti stellari, ma anche di fronte al finalismo che la natura persegue creando e che egli rinviene perfino nella struttura degli organismi più bassi[40]. Ma queste sensazioni provate dallo scienziato erano pur sempre nettamente distinte dal compiacimento estetico con cui l'uomo semplice ammirava lo splendore del cielo stellato, ed è evidente che l'uomo semplice s'interessava scarsamente a come andassero le cose nell'addome d'un coleottero. Sofocle, da poeta, poté parlare della *physis* mortale dell'uomo e con la stessa parola poté designare le disposizioni naturali di Neottolemo, ma se, nei versi che parlano del canto dell'usignolo o del croco in fiore, avesse intrecciato la parola *physis*, questo tocco avrebbe avuto l'effetto di una doccia fredda.

La parola *physis*, in verità, era uscita da tempo dai circoli scientifici, era penetrata nella coscienza generale, mutando di contenuto e di tono. Per i medici la *physis* divenne sia la condizione fisica normale, che, qualora fosse turbata, la medicina doveva ristabilire, sia la grande maestra che indicava loro la via da seguire. Ancor più

---

[40] Aristotele, *De part. animal.* II 654a 15.

gravida da conseguenze appare un'altra circostanza: la sofistica utilizzò il concetto di *physis* in rapporto al pratico agire dell'uomo, ponendo al disopra delle usanze, mutevoli e prive di vera obbligatorietà, la perenne validità della legge naturale. Con ciò, infatti, la natura diveniva la norma della vita umana, un concetto di valore, su cui si potevano saggiare tutte le idee correnti circa la moralità e i beni della vita; e le personalità giovani e vigorose dovettero sentirsi scorrere più caldo il sangue nelle vene quando si fece balenare davanti ai loro occhi l'idea dell'inalienabile diritto naturale del più forte. La *physis* si trasformò in un modo d'esistere cui si commisurava il proprio presente; e quanto più forte, in conseguenza del rapido sviluppo della civiltà, si manifestava la coscienza che tale civiltà aveva accresciuto i bisogni dell'uomo, ma non, corrispettivamente, la sua felicità, tanto più la « natura » assumeva la fisionomia d'un ideale, che si tendeva o a trasferire nel passato, in una trasfigurata preistoria, o a proporre come il fine da realizzare nel presente. Diogene spiegava che Prometeo era stato a buon diritto punito da Zeus per avere dato agli uomini, con il fuoco, la maledizione della civiltà, e predicava il ritorno alla natura, ritorno che consisteva per lui nel rifiuto di tutti i portati della civiltà[41]. Ma anche in Diogene non c'è traccia d'un atteggiamento romantico: ciò che lo interessava era esclusivamente la lotta contro la civiltà. D'altra parte il peripatetico Dicearco, che non aveva in mente di rigettare la civiltà e credeva nell'ascesa della stirpe umana, trasfigurò anche lui lo stato di natura della preistoria, facendone un'età dell'oro in cui gli uomini sarebbero vissuti accontentandosi del semplice nutrimento offerto spontaneamente dalla terra e in cui non c'era ancora l'idea del pos-

[41] Cfr. Dione Crisostomo, VI 25.

sesso a provocare dissidi e guerre capaci di turbare la felicità della pace[42].

La tendenza caratteristica di questa età fu così forte da coinvolgere anche quelle zone di campagna che erano ben poco insidiate dalle degenerazioni della civiltà, e da provocare anche qui una corsa verso la natura. Già nel quarto secolo fiorì un tipo di poesia che si tuffava nella natura e da essa traeva la materia e l'ispirazione. Nella piccola isola di Telis visse Erinna, che in un epigramma esprimeva scherzosamente ad un'amica il suo cordoglio per la morte d'una cicala e d'una cavalletta che l'amica aveva catturato[43]. Anite, un'Arcade, riprese il motivo e compose poesie analoghe, per esempio un necrologio per il suo gallo che, caduto vittima d'un perfido brigante, non avrebbe più destata la padrona al mattino con il fitto remeggio delle ali. Un'altra volta celebra una statua d'Afrodite che, da una costa deserta, guarda lontano verso il mare e protegge dal pericolo i naviganti[44]. Innumerevoli epigrammi, concepiti come iscrizioni da porre su una fontana, esaltano la sorgente che sgorga dalla roccia, sotto un baldacchino di fronde ombrose, e invita il viandante stanco al riposo[45]. Da molte di queste poesie s'esprime un sentimento schietto. Ma non è più l'ingenua affezione del Greco antico, che viveva con assoluta immediatezza nella natura ed era ad essa organicamente avvinto; è l'abbandonarsi alla natura voluto, « sentimentale », di chi va in cerca di lei e desidererebbe accogliere in sé il sentimento che la pervade.

Teocrito e gli altri poeti bucolici vollero attuare an-

---

[42] Dicearco, fr. 47-49 Wehrli. Cfr. Χάριτες *F. Leo dargebracht*, Berlin 1911, p. 85.

[43] Cfr. Plinio, *Nat. hist.* XXXIV 57.

[44] *Anth. Palat.* VII 202; IX 144.

[45] J. Geffcken, *Griechische Epigramme*, nn. 228, 229.

che in sede pratica il ritorno alla natura. Quando s'immergono nelle occupazioni dei solitari pastori, nel loro mondo intellettuale e affettivo, nel loro modo di cantare e di parlare, lo fanno proprio allo scopo di vivere anche loro, secondo quel modello, con la natura e nella natura. Arrivarono ad adottare il modo di vestire di quei figli della natura, non per fare una mascherata o per apparire « genuini » a chi li vedeva dal di fuori, ma mossi da quel senso dello stile tipicamente ellenico che esigeva la piena armonia tra l'aspetto esteriore e la sostanza intima. È logico che non riuscissero a sbarazzarsi effettivamente, oltre che delle vesti borghesi, del loro proprio Io, né sfuggiva a loro stessi che i carmi bucolici che andavano componendo erano qualcosa di essenzialmente diverso dai canti spontanei dei pastori; sapevano bene, al contrario, che quei carmi erano il prodotto di un'arte consumata e – ciò cui soprattutto tenevano – una loro creazione affatto personale. Anche per altri riguardi, del resto, Teocrito avvertiva le tensioni determinantisi fra la vita reale e il mondo fantastico; ma uno schietto amore per la natura alimentava in lui la fiducia che potessero essere superate.

Ciò che Teocrito e i suoi amici cercavano era il ritiro dal mondo, realizzato senza astiosità; nella ristretta cerchia del loro sodalizio la poesia doveva aiutarli a raggiungere, nella pace dello spirito, la felicità, la medesima felicità di cui Epicuro, nella stessa epoca, voleva render partecipi i suoi seguaci sul piano razionale, per mezzo della sua filosofia.

Teocrito ha dato forma poetica all'ideale di vita che gli si profilava dinnanzi nella più matura delle sue poesie, le *Talisie*[46]. Alcuni amici agricoltori l'hanno invitato insieme a due compagni a Cos, per la « festa della mieti-

[46] Cfr. Χάριτες *Leo* (cit. sopra, p. 552 n. 42), p. 102.

tura », celebrata come atto di ringraziamento a Demetra. Lungo la strada incontrano un viandante: « Era un capraro, né alcuno avrebbe sbagliato vedendolo: aveva proprio l'aspetto di un capraro ». Si tratta d'un amico di Teocrito, Licida, e i due ingannano la monotonia del cammino improvvisando una gara poetica. I loro canti, nell'arte raffinata che li caratterizza, nei molteplici riferimenti eruditi, rispecchiano il mondo intellettuale di poeti dotati d'una squisita sensibilità, e sono tali che potevano essere apprezzati solo da lettori aggiornati con la cultura letteraria dell'epoca e provvisti d'una solida educazione estetica. Tuttavia il carme amebeo si chiude con questa confessione da parte di Teocrito: « Ciò che io desidero nella vita è un quieto piacere, non turbato da passioni e da eccitamenti ». Tali parole introducono la parte conclusiva dell'idillio, che contiene la descrizione della festa:

Così cantai. D'un giocondo suo riso squillava il capraro
e 'l bordone mi diede, ricordo a la gara del canto:
indi, a sinistra, la strada che a Pixa conduce egli prese.
Eucrito invece ed io, compagni ad Amintico il bello,
di Frasideno al podere volgemmo; e là tosto arrivati,
giocondamente in profondi giacigli di giunco odoroso
riposavamo e su pampini allor da la vite recisi.
Sul nostro capo ondeggiavano, al rezzo soave, le piante,
pioppi fronzuti ed olmi: un rivolo sacro lì presso
chioccolando sgorgava, da l'antro giù giù de le Ninfe.
Ebbre di sol le cicale strillavan nel denso fogliame,
a non finire; da lungi la raganella dolente
gracidava, nascosta nei fitti grovigli dei pruni.
Lodole e cardellini trillavan, gemea la palomba,
bionde ronzavano l'api d'intorno a le polle canore.
Tutto d'estate opulenta odorava, odorava d'autunno;
e ne cadevano a' piedi le pere, odorose d'intorno

ruzzolavan le mele; si protendevano, curve
sino a terra, le rame ricolme di brune susine.
Là, dalla pece quattrenne, sturammo le botti di vino:
e voi, Castalidi Ninfe, che in vetta al Parnaso abitate,
un tal cratere vedeste, nell'antro rupestre di Folo,
porgere il vecchio centauro Chirone al fortissimo Alcide?
Nettare certo più dolce, nei vasti recessi de l'antro,
non persuase a danzare l'antico pastor de l'Anàpo,
Polifemo gagliardo, che picchi di monte divelti
scagliò su le navi: più dolce non fu del libame
che della dea Messidora, versaste, voi Ninfe, su l'ara!
Oh conficcare potessi, ancor su la mèta opulenta
il ventilabro un altr'anno, e Dèmetra ancor sorridesse,
Dèmetra colma le braccia di spighe e papaveri ardenti![47]

Anche qui non mancano i riferimenti a leggende rare e ad usi desueti, eppure noi dimentichiamo il poeta dotto e i suoi artifici d'esteta e vediamo davanti a noi l'uomo Teocrito, che gode in tutta la sua pienezza la natura. Teocrito non è un pastorello rococò, attento a conservare anche nel tratto l'eleganza e il decoro. Non l'umore del momento o una moda han fatto di lui un poeta bucolico, ma un impulso interiore, l'amore sincero per la natura. Quando nel *Tirsi* narra la morte del primo poeta pastore, l'estremo saluto di questo è rivolto alla natura tutta, ai lupi e agli orsi non meno che alle sue greggi, e per la morte di Dafni si lagnano gli usignoli, piangono le fonti, s'attristano i fiori e gli animali. La natura, per Teocrito e per tutto il suo circolo, non è un mondo sconosciuto cui si guarda con nostalgia romantica. Certo Teocrito non vive più in essa con l'ingenua immediatezza di Omero, che candidamente ci presenta i cavalli di Achille in pianto sul cadavere di Patroclo e non ha idea d'un conflitto tra la

[47] Teocrito, VII 128 ss. [trad. E. Bignone].

natura e la civiltà umana; egli si abbandona alla natura consapevole, da quell'uomo civilizzato che è. Tuttavia la natura rappresenta ancora per lui la sfera vitale cui egli, come una parte al tutto, è indissolubilmente avvinto; essa entra a costituire il contenuto della sua esistenza nella stessa misura della poesia dotta, della sua arte.

Diverso fu l'atteggiamento verso la natura di quanti effettivamente vivevano nelle grandi città. Ad Alessandria il re Tolemeo, che soffriva di podagra, invidiava i proletari seminudi e privi di bisogni; l'uomo di cultura vedeva circonfusa d'una luce radiosa la semplice vita dei pescatori e dei lavoratori manuali. Ci si entusiasmava per i lontani popoli viventi allo stato di natura, per tutto ciò che era primitivo. Callimaco esaltò la tranquilla felicità che regnava nella misera capanna di Ecale, e un suo personaggio, Aconzio, cerca la solitudine della foresta per confidare agli alberi le sue pene d'amore e incidere sulla corteccia il nome dell'amata. Un'elegia sviluppava questo concetto: quando gli uomini, dallo stato di natura preistorico, passarono all'agricoltura, ponendo così le basi per lo sviluppo della civiltà, agirono con la stessa sconsideratezza di Glauco, che scambiò le sue armi d'oro con quelle bronzee di Diomede[48]. La fantasia si dipingeva una vita semplice, priva di bisogni, naturalmente innocente: ma come un paradiso che i moderni popoli civilizzati avevano irrimediabilmente perduto.

Inoltre la vita delle grandi metropoli costituiva il terreno più adatto ad alimentare il desiderio struggente per la libera natura che c'è là fuori, in campagna; anche tale aspetto della natura era divenuto un mondo ignoto, con il quale mancava ogni diretto contatto. Tuttavia questa aspirazione era così viva che non ci si poteva accontentare

---

[48] *Collectanea Alexandrina* ed. I. U. Powell, Oxford 1925, p. 130.

di un miraggio; si cercò di riaccostarsi alla natura, per quanto possibile, con mezzi artificiali. I Tolemei, facendo piantare ad Alessandria dei giardini e dei boschetti, fecero in modo che il deserto di pietra delle case fosse interrotto da oasi verdi, e divennero famosi i pubblici passeggi di Antiochia, con i loro giochi d'acqua. Ad Alessandria, nell'interno della città, fu ottenuta una collina artificiale, da cui si poteva avere una visione panoramica di tutta la regione. Anche prima, nei tempi antichi, templi ed are erano stati posti volentieri sulle alture, dove ci si sentiva più vicini al cielo, e il sentimento religioso suggeriva d'implorare l'aiuto delle divinità marine dall'alto di rupi a picco sulle onde; ora Arsinoe, sposa divinizzata del Filadelfo, insieme alla madre Berenice, protettrice dei naviganti, ebbero il loro tempio su un promontorio, da cui esse stesse ed i loro fedeli potevano godere di un'ampia vista sul mare: e anche il nuovo sentimento della natura trovava così il suo appagamento. Ora era generale la tendenza a cercare i posti che offrissero una bella vista sui dintorni. Già nei tempi più antichi l'immediato contatto con la natura aveva esercitato un'influenza sul sentimento religioso. Nel bosco di querce di Dodona, sulle alture di Egina, nel severo paesaggio montano di Delfi si avvertiva in modo particolare la vicinanza della divinità e il bisogno di venerarla. Adesso si edificarono santuari nella suggestiva solitudine della natura selvaggia, che costituiva di per sé un invito al raccoglimento e alla meditazione[49].

Anche i privati, ora, non volevano rinunciare al contatto con la natura, nemmeno nelle loro case di città. Al corpo principale dell'edificio venne innestato un peristilio, che, oltre ad un ombroso colonnato, offriva il verde del giardino e il fresco zampillo d'una fontana. Le stanze

[49] Cfr. Apuleio, *Flor.* 1, 1.

da pranzo furono disposte in modo che, possibilmente, s'affacciassero da più parti sull'esterno. Si cercarono degli effetti che dessero anche nelle camere l'impressione di essere all'aperto: le pareti si coprirono di paesaggi, trattati di solito in modo da dare l'illusione della prospettiva. Siamo di fronte, almeno in questo caso, a qualcosa di assolutamente nuovo. Nell'età classica ci si era ben poco preoccupati dell'arredamento degli interni: in realtà si passava la vita fuori di casa. L'arte greca, fin dalla sua origine, aveva avuto come oggetto precipuo la rappresentazione del corpo umano e il genere preferito era stata la scultura a tutto tondo. La natura poteva venire inclusa nella composizione solo in casi eccezionali, e il fauno Barberini steso su una roccia, come pure il gruppo del toro Farnese con i suoi timidi accenni alla natura circostante, appartiene già all'epoca ellenistica. A questo punto, come dimostra il fregio di Telefo, si arrivò a rendere sistematicamente lo sfondo paesistico delle scene mitologiche, mentre prima ci si era limitati ad accenni occasionali e fuggevoli.

Il terreno d'elezione per lo sviluppo della rappresentazione della natura e del paesaggio era la pittura[50], e qui tale soggetto riuscì talora ad essere preso in considerazione in un'epoca più remota. L'affresco della Casa dei Vettii a Pompei, in cui Penteo viene sbranato dalle Menadi sullo sfondo di un'erta rocciosa, è stato ricondotto con molta verosimiglianza ad un modello del quinto secolo, e a questa stessa età appartiene l'anfora in cui Pelope, in mezzo agli alberi e alle rocce, avanza di gran carriera

---

50 Cfr. K. Wörmann, *Die Landschaft in der Kunst der alten Völker*, München 1876; W. Helbig, *Untersuchungen über die Campanische Wandmalerei*, Leipzig 1873, pp. 95 ss., 269 ss., 291 ss.; E. Pfuhl, *Malerei und Zeichnung der Griechen*, München 1923, particolarmente II, § 969 ss., oltre alle illustrazioni.

con la biga verso il mare[51]. Nel complesso tuttavia non si procedette oltre dei timidi tentativi. Si accennava allo spazio distanziando i personaggi, al terreno con linee ondulate, al paesaggio con alberi, fiori o rocce isolate, al mare con brevi striscie di colore o con pesci e imbarcazioni, quando non si preferiva addirittura di far rappresentare la natura da spiriti e divinità antropomorfiche in essa agenti come forze vive. Ancora su un affresco ercolanese la solenne maestà della montagna arcadica è rappresentata con la possente figura della Ninfa Arcadia in modo più incisivo di quanto l'avrebbe consentito la diretta imitazione della natura. « Nella rappresentazione del corpo umano – dice Platone nel *Crizia* – noi esigiamo dall'artista un'imitazione esatta, mentre in quella dei monti e dei boschi, della terra e del cielo ci accontentiamo di una resa approssimativa, tale da dare semplicemente l'illusione della natura »[52]. Nella rappresentazione della battaglia d'Isso, che servì di modello al celebre mosaico della Casa del Fauno, Filosseno si limitò ad accennare al fatto che la battaglia non si svolge in uno spazio vuoto mettendo per terra un paio di pietre e di piante e disegnando nello sfondo i rami spogli d'un albero. Egli non aveva interesse alcuno per il paesaggio in sé.

Le cose vanno in modo affatto diverso nell'età ellenistica. Gli affreschi campani e romani, che continuano sicuramente una tradizione protoellenistica, ci presentano i paesaggi più diversi: eroici, idillici, stranieri, locali, con coste sparse di ville, e marine con scene guerresche e pacifiche. La connessione con l'arte classica sussiste; giacché in gran parte, dal punto di vista formale, questi paesaggi servono di sfondo a un'azione e da questa vengono deter-

---

[51] Cfr. E. Pfuhl, *Malerei* ecc., §§ 671, 634 con le figure 641, 583 e § 892 con la figura 659.

[52] Parafrasi di Platone, *Critias*, 107c.

minati nella loro singolarità, come ad esempio le selvagge scogliere degli affreschi dell'Esquilino che illustrano episodi dell'Odissea. Perfino quando non è presente un personaggio umano in azione, l'artista non trascura, aggiungendo un piccolo santuario agreste o la recinzione d'un giardino o un singolo oggetto, anche solo un tirso lasciato cadere per terra, di rammentarci che la natura acquista pieno significato solamente se pensata come lo spazio entro cui vivono gli uomini. In fondo non potremmo parlare d'una pittura di paesaggio in senso proprio, perché tutti questi dipinti non servono se non a scopi di decorazione. Tuttavia, da mero sfondo riprodotto per necessità, il paesaggio diviene ora oggetto indipendente della rappresentazione artistica, tale da isolarsi dall'azione, anzi da sostituirsi completamente ad essa. Non si trattò d'un mutamento del gusto dovuto a cause occasionali. La ragione profonda va cercata nell'esigenza che provava l'uomo di mettersi di nuovo in contatto con la natura e col paesaggio.

Si delinea un nuovo senso dello spazio quando l'occhio non cerca più, come nell'età classica, quando era vivo il genuino spirito ellenico, forme dai contorni netti e immediatamente percepibili, ma si volge verso lontananze indefinite. L'analogia con il sentimento della natura proprio dell'epoca risulta più che mai evidente nei paesaggi idillici. Il Polifemo dell'affresco della Casa di Livia, che, rappresentato come un giovane, rozzo contadino di taglia gigantesca, spasima per una Galatea leggiadra e un po' leziosa, è una diretta derivazione del Ciclope teocriteo; anche altrove sono sempre i medesimi motivi bucolici, i medesimi tratti paesistici che ci vengono incontro nella pittura e nella poesia.

Ma il punto essenziale è questo: né il poeta bucolico né il paesaggista intendono riprodurre il mondo reale che vedono intorno a sè. Mentre le rappresentazioni di ani-

mali, frequenti in questa età – gatti, galli, anatre, colombi –, ci sorprendono nella loro fedeltà alla natura, la pittura di paesaggio si propone fini diversi. Gli orridi dirupi delle scene eroiche, le vallette e i pascoli di quelle idilliche, le raffigurazioni della valle del Nilo piene di animali esotici e di pigmei, appartengono tutti ad un mondo fantastico. Il pittore non si propone di rendere la natura che si presenta oggettivamente al suo occhio, ma quella che egli – e il suo committente – vuole soggettivamente vedere; e la cerca, proprio come la poesia, in ciò che contrasta col mondo a lui noto, nelle lontananze della buia preistoria, nelle terre esotiche, in visioni di sogno che sono un'evasione dalla civiltà. Desidera far suo il sentimento che è diffuso nel paesaggio, ma in realtà trasferisce nel paesaggio il sentimento da cui lui stesso è pervaso, e così si costruisce per conto suo quella « natura » cui la sua sensibilità romantica aspira.

Un'eccezione è costituita dalle marine, che sono uno dei soggetti preferiti e ritraggono porti e navi, città piene di animazione e grandiose ville. Pur essendo anch'esse stilizzate, si propongono di riprodurre la realtà, e il modello originario è offerto da luoghi effettivamente esistenti; va cercato, precisamente, nella costa occidentale dell'Italia, in particolare dal golfo di Napoli, che era cinto dalle ville dei ricchi romani. Anche nella pittura i Romani si adeguarono al gusto e allo stile ellenistico, ma ci misero la loro caratteristica sensibilità per la natura, che non vollero vedere smentita. Nel loro sangue era rimasta qualche traccia del legame con la terra proprio dell'antica stirpe contadina. Dalle *Georgiche* di Virgilio si diffonde un'aura agreste, un profumo di campi ben più genuino che non dai dotti modelli ellenistici. Certo, nei prosaici Romani, il rapporto con la natura era determinato e orientato in primo luogo dall'utilità pratica, ma, dall'incontro con lo spirito ellenico, uscì approfondito e

nobilitato. Cicerone colse appieno le bellezze naturali della sua proprietà di Arpino, superiori a qualsiasi opera d'arte e a tutti i palazzi marmorei, solo dopo che la lettura del *Fedro* platonico lo mise nello stato d'animo adatto[53]. Era inevitabile che questo aderire alla natura caratteristico dei Romani reagisse sulla pittura di paesaggio ellenistica: romani, del resto, erano anche i committenti. Si è giustamente sottolineato che, nelle pitture che ritraggono la costa campana, forme e colori sono greci, ma lo spirito è determinato dalla solida concretezza romana[54]. Questi affreschi coincidono fino nei minimi particolari con le descrizioni che Plinio il Giovane dà delle sue ville[55], e con la stessa precisione dei monti e degli alberi sono imitate le strutture architettoniche: gli edifici, i porticati, le facciate, le costruzioni delle ville che si sporgono sul mare, le dighe protettive, i torrioni. Non è dunque la « natura » allo stato puro quella che il pittore vuole ritrarre. Cicerone, sulle orme di Panezio, esalta le civili conquiste dell'uomo, che utilizza ai suoi fini la terra e il mare, feconda i campi con l'irrigazione, devia a suo piacimento il corso dei fiumi e « crea nella natura quasi una seconda natura »[56]; ebbene, è di tal fatta lo spirito che domina in questi dipinti. Da essi s'esprime l'orgoglio dell'uomo civile, superbo delle sue conquiste, e la gioia tratta da una vita di piacere resa possibile da esse. Non la « natura » nella sua essenza originaria vogliono rappresentare questi pittori, ma la natura del paesaggio così come l'ha trasformato l'uomo valendosi di tutti i ritrovati della tecnica.

---

[53] Cicerone, *De leg.*, proemio del l. II. Cfr. « Philologus » XCIII, p. 102.

[54] Cfr. E. Pfuhl, *Malerei* ecc., § 973.

[55] Plinio, *Ep.* II 17; IX 7; V 6. Cfr. W. Helbig, *Untersuchungen* ecc., p. 107.

[56] Cicerone, *Nat. deor.* II 150-152. V. sopra, p. 526.

La prima generazione dell'età ellenistica, nelle cui vene il puro sangue ellenico scorreva ancora con una certa abbondanza, aveva la penosa consapevolezza di essersi alienata, a causa delle nuove condizioni di vita fisiche e spirituali, da quella natura a contatto della quale erano vissuti e avevano operato i suoi maggiori. Ma ormai non ci si poteva più sottrarre al dominio della moderna civiltà, e i tentativi di riconquistare con mezzi artificiali l'accesso alla natura non potevano effettivamente gettare un ponte sull'abisso. Così rimase solo la nostalgia romantica propria dell'uomo civilizzato, che cerca di proposito di ambientarsi nella natura. Invece in Italia, sotto l'influsso romano, s'affermò ancora una volta l'impulso vitale che è innato nell'uomo e lo spinge ad accettare l'esistenza senza troppo pensarci sopra, così come l'offre la realtà, ad utilizzare disinvoltamente tutti i portati della tecnica, e nello stesso tempo a godere la natura, di cui l'abitante della metropoli, oppresso dal caldo, dalla polvere, dalla febbre della città, ha assoluto bisogno per ritemprare le sue forze. Proprio l'unione della natura con la civiltà sembrò rendere bella la vita, né si vedeva un motivo per pensare con nostalgia alla condizione dell'uomo primitivo. Solo nell'età tumultuosa delle guerre civili poté diffondersi anche a Roma una temperie romantica, attirando completamente nella sua orbita gli uomini più sensibili, come Tibullo. Ma l'Alfio oraziano, dopo essersi abbandonato al sogno d'un idillio agreste, alle successive calende non ha che una preoccupazione: come investire il suo capitale nel modo più vantaggioso.

Il senso dello stile esigeva, per il paesaggio eroico, una natura grandiosa, con rupi selvagge e monti scoscesi. Tuttavia, presa a sé, una tale veduta contrastava col gusto estetico dell'epoca. Livio non fa che esprimere una sensazione universalmente diffusa quando parla della « orribilità », della *foeditas* delle Alpi, e siffatto atteg-

giamento rimase quello dominante dai tempi della più antica grecità fino all'età del Petrarca e di Konrad Gesner[57]. Nell'arte come nella vita erano considerati belli solo i paesaggi ameni, dalle linee dolcemente mosse: promontori tra verdi vallette, prati tranquilli popolati di greggi, ed anche la vasta superficie del mare. Secondo Quintiliano un oratore, se per mettere in evidenza la vantaggiosità di una contrada deve dire che è sana e ferace, per celebrarne la bellezza deve ricordare che è lambita dal mare, piana e amena[58]: e la *amoenitas* è anche in altri testi il connotato precipuo d'un bel paesaggio. Luoghi di tal genere erano anche scelti per la villeggiatura estiva e per i viaggi turistici, che, ignoti ai Greci antichi, ora stavano diventando di moda. In verità ciò che induceva a intraprenderli era meno l'amore per la natura che il desiderio di « istruirsi». L'uomo di cultura doveva aver visitato i luoghi più famosi, con le loro memorie mitologiche e storiche, con le loro curiosità botaniche e zoologiche. Più del paesaggio della valle dell'Eurota interessava l'uovo di Leda, mostrato nel tempio da un compiacente cicerone. C'era la passione per i panorami, ma per goderli non si saliva sui monti più di quanto si usasse nell'età classica. Tutt'al più ci si arrampicava sulla sommità dell'Etna, per contemplare il cratere dal punto più vicino possibile. Le alte montagne suscitavano il compiacimento estetico, sia in pittura che nella vita, solo come sfondo remoto. Erano cioè intese in funzione della ποικιλία, la varietà, che fu uno dei canoni dell'arte ellenistica. Cicerone descrive una volta in termini entusiastici la bellezza del mondo e accanto ai prati fioriti, ai ruscelli trasparenti, alle verdi rive,

---

[57] Livio, XXI 58. Su tutto l'argomento cfr. L. FRIEDLÄNDER - G. WISSOWA, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, Leipzig 1919[9], I, pp. 369-488.

[58] Quintiliano, III 7, 27.

alle innumerevoli isole popolate di uomini, ricorda anche le grotte profonde, le aspre rupi, le montagne alte e scoscese[59]. Qui lo scrittore latino segue Panezio di Rodi, che aveva avuto davanti agli occhi gli arcipelaghi dell'Egeo.

Questa gioia derivata dallo spettacolo della natura fu uno dei tratti originariamente ellenici che Panezio immise nel pensiero stoico. Già nella Stoa antica, s'intende, il concetto di *physis* era al centro dell'interpretazione dell'universo; ma la *physis*, nello spirito dell'antica scienza della natura, era ancora la forza che regola ogni nascere e ogni divenire in base a una legge fissa. In verità Zenone aveva dato un contenuto nuovo al concetto assumendo questa natura non come una necessità che agisce meccanicamente, ma come una forza che tutto plasma razionalmente, ed equiparandola quindi al *logos* divino. Ma quando poi Zenone stesso e Crisippo, accanto al finalismo dell'universo, celebrarono la sua bellezza, non li guidava più la sensibilità estetica propria dell'uomo greco – e tanto meno il gusto per il paesaggio, qualcosa di inesistente per dei dotti rinchiusi nel loro studio –, ma il loro sentimento religioso, che dovunque scorgeva il governo del *logos* e, con l'ausilio dell'interpretazione teleologica della natura, si proponeva di renderlo accessibile anche all'intelletto (vedi sopra, p. 456). Rispetto alla grecità antica un nuovo atteggiamento sentimentale di fronte alla natura era già implicito nel fatto che questi filosofi tracciavano una netta linea di demarcazione tra l'uomo e il suo ambiente, riconoscevano solo nell'uomo il fine della creazione, concepivano come nati esclusivamente in funzione dell'uomo gli animali e le piante e negavano loro qualsiasi valore autonomo. Tale concezione non lasciava più alcun mar-

[59] Cicerone, *Nat. deor.* II 98-100.

gine né per un apprezzamento ingenuo della natura, per una vita istintivamente immersa in essa, né per lo stato d'animo romantico, che alla natura s'abbandona coscientemente.

Panezio non fu schiavo di questo esclusivistico antropocentrismo. Per lui anche la bellezza del mondo non era lì solo perché l'uomo ne fruisse; ma egli la sa godere con tutto il compiacimento estetico di cui poteva essere capace un Greco. Considerò la *physis* come la forza universale, razionale e creatrice, e la esaltò con accenti ispirati, in cui non avverti la devota venerazione dell'uomo pio, ma l'ammirante sapienza dello scienziato.

Ancor più possente è l'afflato religioso del discepolo di Panezio, Posidonio. Per lui la religione non si risolveva, come per il fondatore della scuola, nel riconoscimento della forza divina obiettivamente data, ma era parte integrante della più intima essenza dell'uomo, una manifestazione della sua vita, scaturiente in modo immediato dalla sua propria divina natura. Perciò la religione, nella sua origine, risaliva ai primordi stessi dell'umanità e ancora oggi, in determinate circostanze, poteva prorompere nell'individuo con tutta la sua forza originaria. Un'eco di tali idee possiamo ben coglierlo in Seneca, quando in una lettera sviluppa il concetto che gli uomini sentono la presenza della divinità, e la venerano con pio raccoglimento, nell'ombra arcana d'un bosco di antichi, eccelsi alberi, o nel profondo d'una caverna naturale, o davanti allo spettacolo d'una fonte che sgorghi improvvisa dal suolo con primordiale violenza[60]. Posidonio rifletté molto sulle origini storiche della religione; qui egli scende fino alle radici più profonde della fede ellenica, che aveva intuito nella natura in movimento la vivente presenza del divino.

---

[60] Seneca, *Ep.* 41; cfr. Apul. *Flor.* 1, 1.

Il concetto di *physis*, nella primavera della grecità, determina il sentimento della vita in ogni suo aspetto. È un concetto relativamente recente e ricevette una sua precisa configurazione in una situazione spirituale particolarissima. Esso è una scoperta della scienza. Se, ciononostante, s'impose con sorprendente rapidità anche alla coscienza generale ed acquistò un significato imprevedibile per la vita di tutta la nazione, ciò fu possibile solo perché l'intuizione che il pensiero portò alla luce della coscienza era da tempo presente nel profondo dell'anima popolare. Molto prima che gli Ionici facessero della *physis* la forza che regola con le sue leggi inviolabili tutto il divenire e la base della loro cosmologia, gli Elleni erano compenetrati dal sentimento di essere parte d'un grande contesto vitale, entro il quale soltanto era loro concesso di esistere. In esso il bambino era inserito nascendo; in esso l'adulto doveva cercare i mezzi onde garantire la sua esistenza fisica (Esiodo incita il fratello: « Lavora, Perse, affinché non ti crucci la fame e ti sia propizia Demetra! »[61]); in esso l'uomo trova anche quella comunità di cui ha bisogno per sviluppare la vita del suo spirito, come confessa nel modo più commovente Alceo bandito dalla sua *polis* (vedi sopra, p. 283). Questa vita assegna all'uomo una sfera determinata (una delle più antiche massime greche è: « Considera che sei un essere mortale! »), gli impone dei doveri, lo costringe ad inserirsi in quel grande insieme. E come avrebbe potuto essere altrimenti? L'uomo era la parte di un tutto. Come poteva vivere la sua vita in altro modo che in armonia con quel tutto?

Tutto ciò era ovvio come la vita stessa, e proprio per questo il popolo greco non avvertì l'esigenza di designare quel contesto vitale con un termine specifico. Ma

[61] Esiodo, *Opp.* 299 s.

c'era un punto fermo, istintivamente ammesso a priori: questo grande insieme non è qualcosa di creato dall'uomo, ma un ordine sacro, cui non ci si adegua perché costretti o per averne un utile, ma cui ci si piega pieni di profondo rispetto per il divino. L'uomo non poteva avere un'esperienza più terrificante che trovarsi in contrasto con le leggi basilari di questo ordine. Da tale sentimento nacque l'orribile mito che narra d'un uomo che, senza saperlo né volerlo, uccise il padre e sposò la madre, divenendo in tal modo oggetto di orrore e di raccapriccio non solo per i suoi simili ma anche per se stesso. Quando sorse questo mito il senso religioso dei Greci vide nell'operato di Edipo un'offesa ai sacri comandamenti della madre Terra, di Themis, la quale, come diceva lo stesso nome, aveva posto con le sue norme le basi per l'ordine che regge la vita umana. Più tardi si disse che Edipo aveva agito « contro natura », che aveva trasgredito le leggi inviolabili della natura. Ma alla base vi è sempre il medesimo stato d'animo, e in ogni età i Greci sentirono l'esigenza che l'abbominevole trasgressione di quell'obiettiva realtà che è il sacro ordine della vita debba trovare una pena altrettanto orribile, indipendentemente dal fatto che il trasgressore abbia commesso la colpa volontariamente o no.

Il concetto di *physis* poté delinearsi nitidamente solo quando il pensiero mitico fu soppiantato dal pensiero razionale. Ma quest'ultimo era pur sempre un'estrinsecazione dello spirito ellenico, ed anche per la scienza ionica « tutto è pieno di dèi ». La *physis*, che ora offriva la chiave per interpretare il mondo, era in definitiva la forza divina che determina tutto il divenire cosmico. Ma nel sentire ellenico esistevano pure le premesse perché la *physis* divenisse la norma anche della vita pratica e l'etica trovasse il fine dell'uomo nella « vita secondo natura »: di ciò tratteremo ampiamente tra breve.

La lingua greca non conosce un « sentimento della natura », e la parola *physis* ha, dal punto di vista affettivo, un timbro diverso dalla nostra « natura ». Nessun Greco fece mai passeggiate al solo scopo di essere « a contatto con la natura ». Eppure i Greci, nei loro primordi e nell'età del massimo fiorire, vissero mantenendo un vincolo organico e indissolubile con la natura, in un modo molto più immediato e in un senso molto più profondo di quanto sia consentito ai figli della civiltà moderna.

Capitolo Dodicesimo

LA VITA PRATICA. IL BENE[1]

Per gli Elleni ogni vita individuale trae origine dal grande contesto vitale che s'identifica col cosmo intero, da esso solo riceve senso e valore, da esso deriva la sua legge interna. Ogni essere vivente reca in sé, fin dalla nascita, delle disposizioni per un modo di esistere peculiare, e come la pianta realizza la sua *physis* solo quando, raggiunta la piena maturità, produce dei frutti che celano in sé il germe d'una nuova vita, così anche l'animale e l'uomo hanno in loro stessi una destinazione immanente, che raggiungono solo attraverso il completo sviluppo delle loro attitudini. Anche per essi la meta è rappresentata dal « compimento della loro natura »[2], ed è qui il loro stato di perfezione, la loro ἀρετή, la quale viene necessariamente accompagnata da una sensazione soggettiva di benessere. Verso questa meta gli animali tendono istintivamente, gli uomini consapevolmente, sulla base d'un libero atto di volontà. Ma anche gli uomini non fanno che adeguarsi alla loro propria essenza. Il compito e il fine della loro vita non viene stabilito dal

---

[1] Cfr. Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, Leipzig 1908; Ed. Schwartz, *Probleme der antiken Ethik*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin 1938, I, pp. 9-47.

[2] τελείωσις τῆς φύσεως: per Aristotele vedi H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 752; per la Stoa, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, p. 197 ecc.

di fuori, da parte d'una potenza superiore, ma è fissato dalla loro natura di uomini, che è parte dell'universale fenomeno della vita. La loro propria *physis* è la norma che indica agli uomini ciò che per essi è buono, in quanto li porta a realizzare il loro destino e li avvicina allo stato perfetto. L'etica greca è necessariamente un'etica autonoma.

Accanto all'uomo esistono, è ben vero, gli dèi, i « più forti », e l'uomo farà bene, nel suo stesso interesse, ad aiutare gli stranieri ed i supplici, perché si trovano sotto la speciale protezione di Zeus, il dio supremo che veglia sull'ordine umano e sul cui favore l'uomo è costretto a fare assegnamento. Ma l'aiuto prestato ai deboli non costituisce un dovere in quanto lo imponga Zeus, sibbene Zeus lo impone perché risponde alla natura degli uomini, tutti legati tra loro da un vincolo di parentela, e perché così esige il sentimento degli uomini stessi. « Un'azione – precisa Platone nell'*Eutifrone* – non è buona in quanto Dio di essa si compiace, ma in quanto è buona essa piace a Dio »[3]. Nei casi dubbi l'uomo chiederà consiglio alla superiore saggezza di Apollo, per sapere quale via debba scegliere onde conseguire il suo scopo, ma il dio si limiterà a dirgli che cosa è obiettivamente buono e morale, non ciò che egli stesso rende tale. Per i Greci gli dèi non sono potenze trascendenti, i creatori del mondo e dell'umanità, ma vivono all'interno del cosmo, dove hanno una loro sfera particolare accanto a quella dell'uomo; dell'ordine umano possono essere i custodi, non i creatori, né hanno la facoltà di creare una morale con i loro comandamenti. D'altra parte l'uomo reca in sé un forte sentimento dell'Io, che non conosce la cieca obbedienza, ma tende consapevolmente

[3] Platone, *Euthyphr.* 10; vedi sopra, p. 70.

a plasmare la vita, assumendo come norma la propria essenza e regolandosi in base al proprio criterio.

È vero che nell'età dell'illuminismo greco, e proprio con un atto di protesta contro le nuove correnti di pensiero, un poeta in cui riviveva l'antica religiosità, Sofocle, proclamò l'esistenza di leggi eterne e universalmente valide, che hanno origine lassù, nell'etere, e non sono il prodotto d'una natura mortale[4]. Tuttavia anche queste « leggi non scritte » erano νόμοι, e cioè un'usanza umana, derivante il suo intimo diritto e la sua forza coattiva dalla natura dell'uomo. A maggior ragione non potevano essere creatrici di moralità né pretendere di possedere un'intima obbligatorietà le leggi « scritte » emanate dagli stati, giacché, anche se osservate dai cittadini in quanto membri della collettività, erano valide solo in un territorio limitato e anche lì potevano venir cambiate dall'oggi al domani. L'etica greca non si fondava su un « tu devi » imposto dall'esterno, ma su un impulso naturale erompente dall'intimo dell'individuo e sul « tu puoi ». « Tu non hai bisogno che di sviluppare la tua propria natura: allora realizzerai il destino assegnatoti dall'ordine universale, raggiungerai lo stato che per te è perfetto e conquisterai la felicità, che è il fine supremo d'ogni sforzo umano »: è questo quanto fondamentalmente sente l'uomo greco dotato di autocoscienza.

Ciò non significa che l'uomo abbia la facoltà di orientare la propria vita a suo piacimento. Poiché egli è debitore della sua stessa autonomia e della sua forza morale ad un ordine ontologico obiettivamente dato, il quale governa il cosmo intero e quindi anche l'esistenza dell'uomo, assegnandogli lo spazio in cui vivere ed imponendogli degli obblighi. L'uomo deve inserirsi in que-

---

[4] Sofocle, *Oed. Rex* 864 ss. Cfr. R. Hirzel, Ἄγραφος νόμος, « Abh. Sächs. Ges. » XX.

sto ordine per potere esistere, deve adeguarsi ad esso per poter condurre in modo retto la sua vita. Questo sentimento animava i Greci nell'età più antica e non mutò nemmeno allorché il pensiero razionale identificò l'ordine ontologico con la *physis*, e la « vita secondo natura » divenne poco alla volta per tutta la nazione ellenica la massima che doveva regolare la condotta pratica degli uomini. Codesta natura prescriveva all'uomo la via da seguire, in veste non di padrona che ingiungesse degli ordini dall'esterno, ma di una guida materna, che fissava come suo compito solo ciò che esigeva la legge immanente al suo essere, ciò verso cui si dirigeva la sua stessa volontà.

Meta di ogni umano affaticarsi è il bene. Questo per i Greci fu un assioma molto prima che Platone lo formulasse esplicitamente. Ma era facile vedere come, per raggiungere il bene, gli uomini battessero vie diversissime e diversissime fossero le rappresentazioni che si facevano del suo contenuto. Il problema « Che cosa è il bene? » era dunque altrettanto arduo e impegnativo che il problema « Che cosa è la verità? ».

L'aggettivo ἀγαθός originariamente poteva essere attribuito a qualsiasi cosa concreta e a qualsiasi essere vivente qualora possedesse le qualità necessarie per realizzare, entro il contesto cosmico, il destino finale inerente alla propria natura. Applicato all'uomo indicava il possesso tanto della capacità in generale quanto di una capacità in un determinato settore: poteva essere chiamato « buono » il principe come il carpentiere. Ma l'uomo era solito parlare anche di un cavallo e di una spada « buoni », utili per i suoi scopi; partendo da questo uso, si giunse a designare come « beni »[5] tutte le

[5] [Qui e in altri passi si tenga presente che, mentre alle tre espressioni parallele del greco ἀγαθός, τὸ ἀγαθόν, τὰ ἀγαθά corri-

cose utili e vantaggiose per l'uomo, come la ricchezza e la salute (vedi sopra, p. 387). Ne derivò, occorre ammetterlo, una certa indeterminatezza nell'uso linguistico e anche nel modo di concepire il reale, e tale indeterminatezza si estese, aggravandosi, al sostantivo ἀρετή, connesso semanticamente a ἀγαθός ed anche etimologicamente a ἄριστος, superlativo di ἀγαθός. Il termine *areté* poteva indicare tanto l'intrinseca valentia e forza dell'uomo quanto il possesso di beni materiali, il benessere e la fortuna. In Omero l'*areté* è di solito il valore dell'eroe, ma indica anche i pregi della donna. Quando nell'ultimo canto dell'*Odissea* Agamennone contrappone a Clitemestra Penelope, esaltandola come modello di *areté*, è evidente che si riferisce all'essenza intima di lei, alla fedeltà e alla pudicizia[6]. Ma là dove Penelope stessa dice che, partito lo sposo, gli dèi le hanno tolto l'*areté*[7], pensa invece al proprio aspetto fisico e alla propria situazione materiale; vuol dire: « Per me è finito tutto». In un altro passo leggiamo: « Finché gli dèi concedono loro l'*areté* (vale a dire: finché le cose vanno bene), gli uomini non pensano che la fortuna possa voltarsi »[8], e il pensiero « Le azioni malvage non rendono » è espresso con un verbo derivato da *areté*[9].

Per noi questa parola è intraducibile. È chiaro che fraintenderemmo completamente il senso dei passi citati se volessimo rendere *areté* con « virtù ». Quanto poco l'*areté* avesse a che fare, in origine, con il comporta-

---

spondono quasi esattamente in tedesco *gut*, *das Gute*, *die Güter* (pl. di *das Gut*), in italiano s'introduce un elemento di differenziazione formale (« buono », « il bene », « i beni »). Aggiungiamo che si è sempre tradotto *das Gute* con « il bene », perché l'astratto « il buono » in molti contesti genererebbe ambiguità. - *N. d. T.*].

[6] ω 193 ss.

[7] τ 124; cfr. σ 251, 180.

[8] Parafrasi di σ 133 s.

[9] ϑ 329 [οὐκ ἀρετᾷ κακὰ ἔργα].

mento morale, può essere rivelato da un particolare: proprio ai due proci più scellerati il poeta dà atto che eccellevano in *areté* in mezzo agli altri. Egli allude alla loro prestanza fisica, alla loro superiorità materiale[10]. Ma bisogna tener conto anche d'un altro punto: essi sono i più in vista tra i pretendenti di Penelope, i capi riconosciuti del gruppo. Infatti in quest'epoca più antica l'*areté* non trova il suo pieno significato in quanto qualità interiore d'un uomo, e nemmeno lo raggiunge col realizzarsi in manifestazioni singole; perché si abbia l'*areté* deve intervenire un riconoscimento da parte della società. Il termine è connesso con ogni probabilità alla radice del verbo ἀρέσκειν (« piacere ») e non indica solo uno stato di fatto, ma il giudizio di valore espresso dalla collettività, che manifesta così il suo compiacimento. Né il singolo ha ancora un così vigoroso sentimento del proprio Io da fidarsi della voce che viene dal suo intimo e da trovare appagamento in essa. Aiace è pienamente consapevole di essere il primo tra gli eroi, eppure, quando rimane sconfitto nella gara per le armi di Achille, crede di aver perduto non solo il suo onore, ma anche la sua *areté*; ancora nella tragedia di Sofocle egli si sopprime perché il disconoscimento della sua virtù da parte dei Greci gli preclude la possibilità di un'esistenza eroica.

Solo gradualmente il sentimento individuale dell'Io si irrobustì al punto che l'individuo si pose al disopra del giudizio degli altri; solo gradualmente anche il giudizio della collettività subì un evoluzione tale per cui la « bontà » e la capacità d'un uomo non fu più vista semplicemente nella prestanza fisica o spirituale di lui, ma fu fatta dipendere dal modo in cui quell'uomo impiegava le sue forze nell'interesse della comunità, e si adottò insomma un criterio di valutazione « morale ». Ma così

[10] δ 629, φ 187.

l'ambiguità della parola *areté* s'accentuava ancora di più, tanto da esigere una chiarificazione. Quando Esiodo rammenta al fratello che gli dèi davanti all'*areté* hanno messo il sudore[11], vuol fargli capire che è necessario lavorare duramente per andare avanti; ma nello stesso tempo è sicuro che chi compie ogni onesto sforzo sarà premiato dagli dèi. Senonché troppo spesso l'esperienza insegnava che il successo viene negato alla virtù. Perciò l'autore dell'*Inno a Efesto*, nella formula che tradizionalmente chiude il carme, non chiede al dio semplicemente l'*areté*, ma anche l'ὄλβος, la fortuna[12]. Non desidera semplicemente di riuscire a comporre un bel canto, ma anche che esso gli procuri la lode degli uomini e una ricompensa concreta. E quante volte non udiamo il buono lamentarsi amaramente che le cose gli vanno male, mentre il malvagio nuota nell'abbondanza? Tutto ciò fece sì che anche nel linguaggio le due sfere venissero poco alla volta delimitate più nettamente. La parola *areté*, con l'accento più o meno calcato sull'aspetto morale, fu ristretta al valore intrinseco dell'uomo, mentre per il successo e la prosperità s'andò in cerca di altre espressioni.

C'è da aggiungere che nell'animo del popolo era profondamente radicata l'aspirazione a vedere coincidere il valore intimo dell'uomo e la sua situazione esteriore. Questo sentimento trovò la sua più significativa espressione nel concetto schiettamente ellenico di *eudaimonía* e nel suo sviluppo storico[13]. Originariamente, parlando della « felicità », si pensava in primo luogo ad un elevatissimo benessere materiale, e come il popolo con in-

[11] Esiodo, *Opp.* 289.

[12] Inno omerico a Efesto, 8; cfr. Callimaco, *Hymn. in Iov.*, in fine.

[13] Per l'*eudaimonía* cfr. U. v. WILAMOWITZ, commento a Euripide, *Herc.* 440; Platone, *Phaed.* 58e.

genua ammirazione chiamava « felici » i ricchi aristocratici, così invalse l'uso di designare con la medesima parola la prosperità di una regione o di una città. Fin dall'inizio, però, l'*eudaimonía* fu tenuta nettamente separata dalla εὐτυχία, la fortuna che un casuale ghiribizzo della Tyche può gettare in braccio all'uomo. La parola *eudaimonía* aveva una sfumatura religiosa e significativa che un individuo o una comunità si trovava sotto la protezione di un buon demone, al cui favore doveva la sua prosperità. La pietà religiosa innestò agevolmente a questa idea la fede che l'uomo buono ottenga l'assistenza di un buon demone. Questo sentimento si rafforzò ulteriormente quando si diffuse la concezione del genio protettore che accompagna l'uomo per tutta la vita: in tal modo era indicata la via per porre in armonia il valore intrinseco dell'uomo con la sua situazione esteriore. Tuttavia si seguitò a concepire l'*eudaimonía* soprattutto come la ricompensa materiale che viene assegnata all'uomo per il suo comportamento morale, per la sua *areté*. Tra i due concetti fu stabilito un nesso organico solo quando si trasferì il demone dentro l'uomo (vedi sopra, p. 118) e gli si attribuì la capacità di assicurare a questo, anche indipendentemente dalla situazione esteriore, la pace dell'anima, intesa come il presupposto e la caratteristica essenziale della felicità umana. Se poi i « beni » materiali conservino anch'essi qualche valore e debbano aggiungersi alla piena *eudaimonía*, ciò potè essere oggetto di controversia, e affiorò pure il grave problema di come l'uomo, mediante la conoscenza e l'attività morale di per se stesse, possa ottenere che il suo demone divenga effettivamente buono. In ogni caso l'*areté* e l'*eudaimonía* rimasero i concetti basilari del pensiero etico dei Greci. Il problema del loro rapporto reciproco e lo sforzo per armonizzarli tra loro non cessarono mai d'interessare la filosofia ellenica.

« Tutti gli uomini tendono alla *eudaimonía* e la considerano il fine della vita; solo il suo contenuto è controverso »: è questa l'idea direttrice con cui Aristotele inizia le sue lezioni di etica. L'etica greca è « eudemonistica ». Da Kant in poi questa parola sembra aver ricevuto un sapore leggermente disgustoso e spesso serve a svilire la morale ellenica. Ma ciò è stato possibile solo perché non ci si è saputi immedesimare nel modo di sentire e di pensare proprio dei Greci e non si è inteso il senso profondo della parola.

Quanto poco l'aspirazione alla *eudaimonía* avesse a che fare con il desiderio della « fortuna » materiale, ce lo illustra nel modo più convincente la descrizione lasciataci nel *Fedone* da Platone dell'ultimo giorno di vita di Socrate. Quando i discepoli di Socrate furono messi di fronte alla calma e alla serenità con cui il loro maestro andava incontro ad una morte immeritata, essi sentirono che il buon demone che egli aveva ascoltato fiducioso durante tutta la vita non l'aveva abbandonato neppure nella morte e che anche la fine più amara non poteva intaccare la sua *eudaimonía*.

Il fondamento su cui si erige l'etica greca è la convinzione che l'uomo, purché lo voglia, può raggiungere con le proprie forze la meta assegnatagli dalla natura. Noi moderni ci aspetteremmo, istintivamente, che per gli Elleni la volontà abbia avuto un significato importantissimo. In realtà, come abbiamo già visto (p. 396), si dà esattamente il contrario. L'uomo greco non conosce la volontà come funzione psichica a sé, ma solo come lo sforzo che si manifesta spontaneamente dalla conoscenza o dalla rappresentazione di un bene o di una meta che vale la pena conquistare. Questa volizione spontanea è chiamata βούλεσθαι, βουλή, e viene in tal modo caratterizzata come risultato d'una riflessione razionale, che include l'impulso ad agire. Il punto di partenza di

un'azione che non sia puramente istintiva è perciò un atto dell'intelletto, e l'atto di volontà non è se non il fenomeno conseguente a questo processo psichico, l'effetto pratico da esso determinato nell'anima.

Si tratta di una forma di « intellettualismo »? Oppure esiste una ragione più profonda in questo atteggiamento, e quale è?

L'uomo greco si ritiene parte integrante del cosmo, organicamente vincolato ad esso nel pensare e nel sentire. Allo stesso modo che le percezioni sensoriali sono provocate dalle impressioni del mondo esterno, così, anche nella vita spirituale, egli avverte innanzitutto una reazione verso il di fuori, quale gli si presenta in una situazione determinata. L'uomo omerico ha addirittura la sensazione, e proprio nel caso di decisioni importanti, di ricevere un'ispirazione da parte della divinità; e gli dèi stessi, malgrado i tentativi fatti in seguito di spiegare con la psicologia la fede nelle singole figure divine, sono per lui non ipostasi di un'emozione, ma esseri superiori effettivamente presenti. Il senso della realtà che era loro proprio non indusse mai i Greci a minare la realtà del mondo esterno, anche se poterono sorgere dei dubbi sulla sua conoscibilità e sul contenuto effettivo del mondo fenomenico trasmesso dai sensi. La parola ἀλήθεια significava ad un tempo per i Greci verità e realtà. È affatto estraneo alla loro mentalità il tentativo di spiegare il mondo esterno esclusivamente attraverso l'analisi dei processi psichici, e a nessun filosofo greco venne mai in mente che lo spirito umano si costruisca il mondo sulla base della sua propria struttura. Le idee platoniche non sono ciò che vollero vedervi i neokantiani, delle sintesi mentali, ma gli eterni, obiettivamente esistenti archetipi dei fenomeni sensibili, che lo spirito umano, lungi dal « porre», contempla, in quanto, immateriale com'è, ad essi è essenzialmente affine. Prima di

Platone Eraclito aveva « investigato se stesso », ma il *logos* che egli scoprì dentro di sé gli divenne intellegibile solo per il fatto che regnava come forza reale in tutto il cosmo. Il *nous* da cui prende le mosse Parmenide si identifica con lo spirito del mondo, che racchiude il vero essere e la ἀλήθεια. E anche quando Parmenide dà un'interpretazione del mondo quale soggettivamente ce lo rappresentiamo, lo fa solo in tanto in quanto a questa *doxa* corrisponde obiettivamente un mondo dell'apparenza. Il poeta epico non ha l'impressione di creare liberamente, con la propria fantasia; egli vuole, rivaleggiando con le Muse, perpetuare il ricordo delle gloriose imprese passate e dar nuova forma alla realtà storica (vedi sopra, p. 516). Per Democrito, uomo di scienza, tutta la civiltà umana si risolve in un'imitazione della natura, e nell'imitazione della natura il pensiero classico, fino all'età più tarda, ha ravvisato l'essenza dell'arte. Ma questa natura che viene imitata non è altro che il grande contesto vitale, un dato immediato per l'uomo, il quale se ne sente parte integrante.

Anche il fatto che la sentenza del giudice, la *dike*, acquistasse così rapidamente il valore di una giustizia fornita di universale obbligatorietà, presuppone che si pensasse che una norma obiettiva si concretizzava nei singoli verdetti. Per Platone proprio i concetti di valore etici, quali « giusto » e « buono », hanno, in quanto idee, una validità obiettiva. Anche il germe di questa concezione è insito nell'essenza dell'uomo greco. Nei poemi omerici incontriamo ad ogni passo un'espressione caratteristica: qualcuno « sa» il giusto e l'ingiusto, l'onesto e il conveniente, la ferocia o la mitezza, la benevolenza e l'affetto verso gli altri[14]; e con tali espressioni non si

[14] Vedi i passi omerici in LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, alla voce εἴδω, B. [A maggior chiarezza si consideri un

allude ad un sapere razionale, ma ad una convinzione etica, la quale si manifesta anche sul piano pratico. Questa convinzione, evidentemente, l'uomo deve averla acquisita in quanto l'onestà, la benevolenza, la mitezza possiedono una validità obiettiva e l'uomo le « riconosce », le « sa », anzi, se stiamo al significato originario della parola, le « ha viste » (vedi sopra, p. 310), e in quanto esse sono divenute per lui un possesso spirituale che compenetra tutto il suo essere.

Obiettiva validità e realtà possiede in primo luogo il bene, che dà prova del suo potere non solo nella vita umana, ma anche nel divenire cosmico. L'uomo, se vuole organizzare la sua vita con piena coscienza del fine, avendo di mira il suo vero vantaggio, deve procurarsi la conoscenza di ciò che è il suo specifico bene. D'altra parte questa conoscenza, una volta divenuta effettivo possesso interiore, provoca necessariamente l'aspirazione a ciò che è stato riconosciuto come buono e degno di essere conquistato. È questa la concezione ellenica che Socrate non fece altro che sviluppare, conferendole assoluta chiarezza. Gli appetiti istintivi che emergono dal profondo dell'anima e la resistenza che in loro incontra spesso l'intelletto sono ben noti all'uomo greco, ma proprio ciò rafforza in lui la convinzione che quanto l'uomo fa debba essere guidato dall'intelletto, che è il solo a conoscere il bene e quindi, di necessità, a « volerlo ». All'intelletto è dunque riservata la funzione decisiva. Non c'è bisogno di una volontà indipendente rispetto ad esso.

Dunque con l'etichetta « intellettualismo » non si coglie l'essenza di questo atteggiamento del pensiero greco. La base va piuttosto cercata in una sorta di obiet-

---

esempio: Εἴ μοι . . . Ἀγαμέμνων ἤπια εἰδείη (Π 72 s.), che vale: « Se A. sapesse cose benevole verso di me », « Se A. avesse sentimenti di benevolenza verso di me », « Se A. mi fosse benevolo »].

tività, che anche per i giudizi di valore umani cerca sostegno e giustificazione in una condizione di fatto universalmente valida; e solo da tale obiettività nasce la conseguenza che l'uomo deve aver conoscenza di questa condizione di fatto qualora voglia vivere rettamente. La sofistica, nel sovvertire tutti i valori, cercò di liberarsi di questo criterio obiettivo, innalzando l'uomo a misura di tutte le cose. Ma con questa proposizione Protagora voleva solo porre in rilievo che, per quanto riguarda l'azione pratica e il successo, ha importanza innanzitutto il punto di vista soggettivo. È evidente che, quando prometteva di procurare ai giovani rappresentazioni « migliori», Protagora aveva in mente che ci sono dei valori obiettivi, di cui non intendeva porre in dubbio la realtà più che quella delle cose percepite con i sensi. Contro il soggettivismo sofistico lo spirito greco si mise subito sulla difensiva nella persona di Socrate. Però anche quando i sofisti stessi eressero a norma dell'agire la « natura » dell'uomo, ammisero con ciò un ordine ontologico obiettivamente valido.

Per i Greci la vita istintiva fa parte della natura dell'uomo, e poiché tutto ciò che la *physis* produce serve ad uno scopo ed è buono a qualcosa, gli istinti, nel loro ambito, devono avere una loro utilità. Perfino nell'immagine platonica dell'uomo e dello stato « ideali » il « leone » e il « mostro dalle molte teste », che sono pur parte dell'uomo nella sua vita terrena, vedono riconosciuti i loro diritti. Ma essi sono dotati di valore solo fintanto che si sottomettono alla guida del « vero uomo », lo spirito[15]. E questa è una convinzione comune a tutti i Greci: la chiarezza intellettuale e la supremazia dello spirito sono le premesse per la retta condotta e per quella *areté* che procura la felicità.

---

[15] Platone, *Resp.* 588 ss. (vedi sopra, p. 416).

Ciò naturalmente non esclude che, soprattutto nell'età più antica, l'azione passasse in primo piano. In particolare nell'*Iliade*, tutta risonante di guerra, la vera *areté* è il valore che si rivela sul campo di battaglia. Ma quando Odisseo, a un certo punto del combattimento, rimasto solo, riflette se debba darsi anche lui alla fuga, è la conoscenza dei veri valori della vita a dargli la forza di resistere (vedi sopra, p. 23). Tutte le volte che la pura forza fallisce, deve intervenire la sua straordinaria astuzia, e questa contribuisce in modo decisivo alla vittoria finale. Durante il ritorno egli supera tutti i pericoli e spezza tutte le resistenze più con l'intelligenza che con l'eroismo. Non per nulla è il prediletto di Atena, la quale si gloria di essere superiore agli altri dèi in astuzia così come Odisseo lo è agli uomini[16]. La robustezza e la forza hanno bisogno della guida dell'intelletto: è l'intuizione ellenica che s'incarnò nella figura di Atena. E la vittoria degli Olimpii sui Giganti divenne il simbolo della superiorità dello spirito sulla forza bruta.

Ciò non significa che il valore non conservasse tutta la sua importanza. Ci si è meravigliati che i Greci non abbiano per questo concetto un termine apposito e si è arrivati, in conseguenza, a negarglielo. A noi invece sembra che da tale circostanza si debba trarre proprio la conclusione opposta[17]. I Greci non avevano bisogno di una parola speciale per il « valore » perché tutto ciò che noi colleghiamo con questo concetto per loro era già presente nella parola ἀνδρεία, che propriamente vale « comportamento virile ». Chi in combattimento non si rivelava uomo, non era uomo. « Siate uomini ora, compagni! Ricordate il vostro impeto travolgente! » è il

---

16 ν 298 s.

17 Cfr. M. Pohlenz, *Das Erlebnis des Krieges in der Antike*, « Neue Jahrbb. für Antike und deutsche Bildung » 1941, p. 49 ss.

grido che nei poemi omerici incita i combattenti; « Ora puoi mostrarti uomo! » è l'esortazione con cui Elettra incoraggia alla vendetta il giovane fratello. « Morì dopo essersi mostrato uomo valente » suona il semplice riconoscimento tributato sulla pietra tombale al guerriero caduto per la patria. In Sparta l'ideale dell'uomo s'identificava a tal punto con il valore che questo obliterò ogni altra virtù. Era un atteggiamento unilaterale, che anche Platone biasimava, nonostante la sua predilezione per il *kosmos* spartano. Tuttavia anche nello stato ideale platonico i guardiani non vengono educati allo spirito guerriero esclusivamente per un'esigenza pratica, e, come a Sparta, perfino le donne devono partecipare di questa « virtù virile». Anche per gli Ateniesi dell'età classica la morte per la patria costituisce il degno coronamento di una vita, e l'infiacchirsi dello spirito guerriero nel quarto secolo è il segno più grave della decadenza della forza della nazione.

Nell'*Iliade* i Greci sono occasionalmente chiamati « amanti della guerra »[18]. In realtà i Greci non cercarono mai il combattimento come fine a se stesso. Essi presero dal barbaro popolo dei Traci il dio della guerra Ares, che, « mai sazio di lotta », combatte ora da questa ora da quella parte, incurante della causa per cui lo fa; e anche dopo essere stato accolto tra gli Olimpii, Ares non divenne mai una divinità schiettamente ellenica. In Omero è un giovane esuberante che si vuole sfogare, un attaccabrighe che non viene preso del tutto sul serio, e ancora nel fregio del Partenone, dove assiste alla sacra processione con una gamba ripiegata e le mani intorno al ginocchio, questa posa va interpretata, più che come un atteggiamento d'indolenza, come antitesi alla dignità degli altri Olimpii. Lo spirito greco dovette ripla-

[18] Π 65; Ρ 224.

smare completamente la figura del rozzo soldataccio prima di poterla contemplare con venerazione. Solo l'Ares Borghese del Louvre è finalmente il dio della guerra che sente lui stesso la gravezza di ciò che infligge agli uomini. La guerra ha riempito tutta la storia greca; era considerata lo stato di normalità, tanto che i trattati di pace venivano conclusi solo in un determinato periodo dell'anno. Ma la guerra era nobilitata dalla giustezza della causa per cui si combatteva. Aristotele legittimò dal punto di vista etico l'assoggettamento dei popoli meno civili col fatto che per essi il dominio di uomini spiritualmente superiori si risolve in un vantaggio. Egli sottolinea però che la guerra non può mai essere il fine ultimo, ma rappresenta solo un mezzo per assicurare la pace, quella pace che sola rende possibile una vita « buona » e degna dell'uomo.

Questa valutazione della guerra non toglie al valore umano nulla della sua importanza. Ben presto si diffuse poi la convinzione che il valore non si manifesti solo nel combattimento, ma anche di fronte a una malattia e, più in generale, nel superare i dolori, i pericoli, le tentazioni. E lo si distinse anche dal coraggio istintivo del bravaccio, già molto prima che Socrate, con un calcolato paradosso, lo definisse come un « sapere », per rilevare che esso diviene atto morale solo grazie alla conoscenza di quegli ideali che meritano e nello stesso tempo impongono il sacrificio della vita fisica (vedi sopra, p. 401).

Il valore supera le resistenze esterne. Ma l'uomo deve sostenere delle lotte anche dentro di sé. I Greci attribuivano molta importanza all'intelletto, ma prenderemmo un grosso abbaglio se li immaginassimo come uomini tutto cervello. Prendiamo Alcibiade: ad elevate doti spirituali unisce un'istintività animale, una forza vitale inesausta, un'ambizione smodata, un'insaziabile avidità di piaceri.

Già gli eroi omerici avevano un temperamento passionale, un alto grado di eccitabilità. Al traboccante entusiasmo per la vittoria può subentrare rapidamente una depressione profonda; il caldo amore per gli amici ha il suo rovescio nel furore selvaggio contro il nemico. L'ira di Achille è il motivo dominante dell'*Iliade*, e una cieca brama di vendetta spinge l'eroe a profanare il cadavere di Ettore, azione di cui Apollo bolla l'ignobilità[19]. Noi abbiamo prove tanto più dirette di tale passionalità in quanto non esistevano ancora delle regole sociali che costringessero gli uomini a porre un freno alla manifestazione verbale e mimica dei loro sentimenti. Achille, nell'ira, piange come un fanciullo, e anche altre volte le lacrime non scorrono solo sulle guance delle donne, né solo nel compianto per i caduti, ma anche nella gioia del ritrovarsi, e viene espressamente rilevata la sensazione di sollievo che dà lo sfogarsi a piangere. E un antico proverbio suonava: « Buoni sono gli uomini che sanno piangere »[20].

Con la misteriosa violenza d'un demone l'ira funesta afferra Achille, come Ate acceca la sua mente, lo trascina, al di là di ogni misura, ad azioni che contrastano con la sua natura più vera. Ma la sensibilità che i Greci avevano vivissima per la misura e l'ordine esigeva che tosto l'uomo, esteriormente e in cuor suo, riacquistasse il dominio di sé, che lo spirito imbrigliasse gli istinti. Nello stesso Achille un'umana compassione e un atteggiamento nobile riprendono il sopravvento quando gli si presenta il vecchio Priamo. Nell'*Odissea* è considerato « stolto » chi si abbandona a smodate manifestazioni di dolore[21]. Come ci è accaduto di vedere per *areté*, non è possibile tradurre in una lingua moderna la parola σωφροσύνη, coniata dai

---

[19] Ω 52.
[20] ἀγαθοὶ δ'ἄριδάκρυες ἄνδρες.
[21] φ 85.

Greci per indicare la corretta disposizione interiore[22]. Se si considerano gli elementi che lo compongono, questo sostantivo significa « mente sana », e originariamente fu usato anche in senso strettamente intellettuale, perfino come antitesi di malattia mentale. Ma già nell'*Odissea* è riferito alla modesta riservatezza di Telemaco, che sa che cosa si addice ad un giovane di fronte a persone più anziane[23], e in seguito assunse poco alla volta una sfumatura schiettamente morale. Nelle iscrizioni sepolcrali costituisce in particolare la lode dell'onesta madre di famiglia, che ha saputo tenere a freno gli istinti, ma è riferito di frequente, accanto all'*areté*, anche all'uomo, al fine di attestare che, oltre che per il valore in guerra, si è distinto per aver preso disciplinatamente il suo posto, in tempo di pace, entro la comunità. La σωφροσύνη divenne poi addirittura lo slogan politico degli aristocratici, che attribuivano un valore preminente alla disciplina e all'ordine. Anche riferito al singolo, il termine poteva avere il suo significato politico, e cioè sottolineare che quel cittadino sapeva inserirsi nel tutto e mantenersi rigorosamente entro la propria sfera. Ma nel complesso l'uso si restrinse all'ambito dell'etica individuale e la σωφροσύνη venne ad indicare l'autodominio, che fa sì che le voglie e gli appetiti si pieghino senza resistere al comando dell'intelletto, mentre per quel tipo di condotta in cui lo spirito deve impegnare una lotta senza tregua per vincere gli istinti fu coniato un altro termine specifico, ἐγκράτεια.

Il concetto di σωφροσύνη assunse una sfumatura particolare nell'ambito dell'etica aristocratica. I nobili erano uomini dal sangue caldo, che sentivano fortemente di sé

---

22 Cfr. E. WEITLICH, *Quae fuerit vocis σωφροσύνη vis ac natura apud antiquiores scriptores Graecos*, Göttingen 1922 (« Jahrb. Gött. phil. Fak. » 1922, I, p. 38); Platone, *Gorg.* 491d e *passim*.

23 δ 158 ss.

ed avevano un'illimitata fiducia nelle proprie energie: a nessun pericolo erano più esposti che a quello della presunzione, che si ride dei limiti posti all'uomo e dei diritti degli altri. È la *hybris*, che nell'*Odissea* caratterizza il comportamento tracotante dei proci. Nella società aristocratica essa assumeva un aspetto un po' diverso, si configurava come la temerarietà di chi non tien conto, nel tendere verso mete magnanime, dei confini tracciati dalla condizione umana. « Nessun uomo – ammonisce a Sparta Alcmane – deve osare la scalata al cielo »[24]. Pindaro avverte il vincitore arrivato al culmine del successo che « non può scalare il bronzeo cielo », che non deve desiderare di « diventare Zeus »[25]. Un altro suo frequente monito è: « Non aspirare alla vita degli immortali »[26]. Ritorna in innumerevoli variazioni il pensiero: « Chi è mortale deve avere pensieri da mortale ».

È la *hybris*, nei *Persiani* di Eschilo, a trascinare nella rovina Serse. Con temerario disconoscimento dei confini fissati all'uomo egli aveva aspirato al dominio del mondo, e la necessaria conseguenza di questo fu che Zeus lo ricacciò dentro i suoi termini. Più tardi l'ammirazione per le imprese di Alessandro « il Grande » fu seriamente compromessa in Grecia dall'avversione per un programma di conquiste che quasi non trovava un limite nemmeno nell'oceano cingente il mondo abitato. Ma già Sofocle non trova altra spiegazione per la triste fine di Aiace che la *hybris* con cui egli, fidando nelle proprie forze, aveva rifiutato l'aiuto di Atena e « non aveva avuto i sentimenti che si addicono all'uomo »[27]. Perciò l'insegnamento che

---

[24] Alcmane, 116 Diehl.

[25] Pindaro, *Pyth.* 10, 27; *Isthm.* 5, 14; *Ol.* 5, 57.

[26] Pindaro, *Pyth.* 3, 61.

[27] Sofocle, *Aiax* 777; cfr. M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 183.

Odisseo dovrà trarre dal destino di Aiace è, secondo le parole di Atena, questo: « Non insuperbire mai! Perché solo chi ha sana la mente incontra il favore della divinità »[28]. Allo stesso modo, in Eschilo, Serse deve essere ricondotto alla ragione perchè manca di saggezza[29]. Infatti solo la « mente sana », la σωφροσύνη, preserva dalla *hybris*, perché è consapevole dei confini fissati all'uomo e quindi impedisce ogni aspirazione che superi la misura. Il motto delfico « Conosci te stesso » era inteso come un'esortazione a tale σωφροσύνη. Bellerofonte, che con l'aiuto di Pegaso cerca di salire fino a Zeus per costringerlo a rivelargli gli arcani dell'universo, deve scontare con la morte la sua temerarietà, così come Icaro sconta il suo volo contrario alle leggi di natura e Fetonte la pretesa non lecita all'uomo di guidare il carro del Sole.

Era così radicata nei Greci la credenza in un ordine cosmico che assegna ad ogni essere un suo posto preciso e tra l'uomo e Dio, nonostante il rapporto di parentela che li unisce, traccia una netta linea di demarcazione, che sentivano che, ogni qual volta l'uomo, anche senza volerlo, oltrepassasse quella linea, ciò doveva determinare un contraccolpo. Anche chi aveva superato la concezione dell'invidia degli dèi non si liberò del convincimento che una fortuna « sovrumana », come quella di Policrate, non è se non la premessa di una rovinosa caduta. Per Eschilo è « un detto antico, noto da gran tempo tra gli uomini » quello secondo cui la suprema fortuna genera come sua erede l'infinita miseria; il poeta è poi cosciente di scostarsi dall'opinione comune quando, sulla base della propria religiosità, rettifica quel detto nel senso che non la fortuna in sé, ma la tracotanza che troppo facilmente

---

[28] Parafrasi di Sofocle, *Aiax* 127 ss.; cfr. M. POHLENZ, *Griech. Tragödie*, I, p. 174.

[29] Eschilo, *Pers.* 829.

essa alimenta nasconde il germe della rovina[30]. Ma proprio per questo egli augura a se stesso una fortuna modesta, non diversamente da Erodoto, che prepone la vita d'un semplice cittadino, Tello, alla potenza e alla ricchezza di Creso (vedi sopra, p. 157). Tutto ciò che oltrepassa la normale misura umana sembra sinistro all'uomo greco. Perfino i medici, pur così positivi, considerano con sospetto una salute troppo perfetta, perché temono un'alterazione repentina. In Sofocle la prodigiosa ascesa dell'umanità, che assoggetta a sé la terra e il mare e l'aria, suscita un'indefinibile sensazione di sgomento e il presentimento angoscioso che l'uomo possa usare le sue energie spirituali anche per la propria rovina[31]. Perciò il dio di Delfi, accanto al « Conosci te stesso », propone un'altra massima, « Nulla di troppo », che gli Elleni assunsero come norma in ogni manifestazione della loro vita. Evitare sia nella fortuna che nella sfortuna l'eccesso, non insuperbire né lasciarsi avvilire: tutto ciò costituisce già per Archiloco il fondamento della vita e più tardi diverrà il carattere più saliente della cultura generale che Isocrate si proponeva di fornire nella sua scuola[32]. Infine Orazio, ispirandosi allo spirito della civiltà ellenica, canterà:

> Aequam memento rebus in arduis
> servare mentem, non secus in bonis
> ab insolenti temperatam
> laetitia, moriture Delli![33]

Con la giusta misura non contrasta solo il troppo, ma anche il troppo poco. Nella sua ultima tragedia Eschilo

---

[30] Eschilo, *Agam.* 750 ss.
[31] Ippocrate, *Aphor.* I 3; Sofocle, *Ant.* 332 ss.
[32] Isocrate, *Panath.* 31-32.
[33] Orazio, *Carm.* II 3, 1 ss.

pone in guardia gli Ateniesi contro « l'eccessiva libertà e il servilismo »[34]. Dio ha concesso stabilità solo a ciò che sa tenersi sul giusto mezzo. « Non affaticarti troppo per nulla: il meglio è sempre ciò che sta nel mezzo », consiglia Teognide[35], e in ciò scopre il metodo che guida alla *areté*, che è così difficile da raggiungere. Solone, nella sua riforma politica, perseguì il giusto mezzo, ed ottenne da Aristotele il riconoscimento di essere stato il solo statista dotato di un'intelligenza propriamente politica[36]. Il giusto mezzo è la solida base su cui Aristotele stesso edifica tanto la sua politica quanto la sua etica.

Il dominio in cui l'*areté* precipuamente si manifesta è la comunità, in pace più ancora che in guerra. L'uomo omerico anche qui segue la tradizione, che gli assegna il suo posto entro l'ordinamento sociale, gli assicura una parte conveniente (αἶσα) nella spartizione del bottino e del pasto sacrificale, e d'altra parte gli impone dei doveri che egli deve assolvere in quanto compito suo proprio. Così la parola αἶσα acquista un significato morale[37]. È detto αἴσιμον, propriamente « adeguato alla parte », il comportamento conveniente, quello che l'individuo deve tenere come membro della comunità. Così, nella sua attività pubblica, gli viene data una norma, invero fissata solo dal costume e spesso piuttosto incerta. Per il resto deve affidarsi al suo sentimento soggettivo, quello che egli, come tutti, ha nel cuore. Questo istinto morale è la αἰδώς, un altro concetto greco che noi rendiamo in modo unilaterale e insoddisfacente con singoli termini nostri, quali timore, riguardo, venerazione[38]. A differenza dell'αἰσχύνη,

---

[34] Eschilo, *Eum.* 527.

[35] Teognide, 335.

[36] Aristotele, *Pol.* 1296a 38; vedi anche II 11, come pure IV 11. Cfr. H. J. METTE, Μηδὲν ἄγαν, München 1933.

[37] Cfr. E. LEITZKE, *Moira und Gottheit im altgriechischen Epos*, Göttingen 1930, p. 24 ss.

[38] Cfr. C. E. v. ERFFA, « Philologus » Suppl. XXX. 2.

con cui più tardi spesso si confuse, l'αἰδώς originariamente non indicò mai il senso di vergogna che ci prende nel momento in cui commettiamo o dopo aver commesso un'azione illecita, ma il timore concernente un'azione futura. Era anche distinta dalla venerazione degli dèi, e si aveva αἰδώς per gli dèi solo in un senso mediato, in quanto ci si sentiva obbligati a prestare aiuto ai deboli, posti sotto la protezione della divinità. Il dominio proprio dell'αἰδώς era il comportamento di fronte agli altri uomini in tutti i casi non regolati dalla norma giuridica. Qui essa è in primo luogo il rispetto e l'ossequio istintivamente tributato a determinate persone a causa della loro posizione o delle loro qualità: ai sovrani, ai genitori, al coniuge, ai parenti, al cantore favorito dalla grazia divina, ai più vecchi, alla « veneranda » massaia che veglia sulla dispensa e sull'ordine della casa. Ma poi è anche il riguardo per il giudizio espresso dall'ambiente in cui si vive. Come timore dell'opinione pubblica l'αἰδώς trattiene Fenice dall'uccidere il proprio padre, come timore del giudizio dei compagni trattiene il combattente dalla vile fuga. È anche il naturale senso di pudore che spinge Odisseo a coprire la sua nudità davanti a Nausicaa, e che in genere esige la massima riservatezza nelle relazioni tra persone di sesso diverso. In un carme di Saffo redatto in forma dialogica leggiamo: « Vorrei dire una cosa, ma me lo vieta l'αἰδώς »; e la risposta suona: « Se tu avessi desiderio di cose belle e buone, il tuo sguardo non sarebbe imbarazzato dall'αἰδώς »[39]. Anche al poeta l'αἰδώς impone, nell'esprimersi, la castigatezza, tanto che egli evita ogni parola che possa urtare la sensibilità estetica ed etica del suo uditorio. Il riguardo per i propri simili può anche essere eccessivo, diventando timidezza, e Esiodo previene

[39] Saffo. 149 Diehl.

il fratello contro la falsa αἰδώς, che, per riguardo ai pregiudizi sociali, ha paura del lavoro onorato[40]. In complesso l'αἰδώς è un istinto morale condizionato in parte dal giudizio altrui, istinto che, senza costrizioni esterne, ci spinge a comportarci rettamente nei confronti dei nostri simili.

Ma a lungo andare questo istinto morale non poté soddisfare le esigenze dei tempi nuovi più dell'antico concetto tradizionale di « parte conveniente »; l'incessante evoluzione economica e sociale richiedeva urgentemente delle norme più rigide. Divenne sempre più frequente il caso che le parti in lite chiedessero ad un uomo esperto, che godeva la loro fiducia, una « indicazione », una sentenza, una *dike* (vedi sopra, p. 189 s.). Senonché spesso il giudizio espresso sembrava contrastare, e non solo alla parte soccombente, con il senso del giusto. Proprio questo fece sì che si risvegliasse a nuova vita un'idea che sonnecchiava da tempo nel cuore del popolo: che esiste una giustizia che governa sugli uomini e che deve fornire un criterio valido per tutte le singole sentenze pronunciate dal giudice.

Già nell'*Iliade* un tribunale fa parte del quadro della città in pace, e riceve un premio il giudice che « pronuncia la sentenza più dirittamente ». L'*Odissea* parla della benedizione che discende su di un paese quando un sovrano timorato di Dio provvede rettamente all'amministrazione della giustizia. Il fatto che i Ciclopi non conoscano giustizia e sacre leggi li pone al di fuori della comunità degli uomini[41]. Eccezionale è poi l'energia con cui Esiodo, attingendo alla propria personale esperienza, si batte per la giustizia, che, nell'ordine universale voluto da Zeus, distingue l'uomo dall'animale: essa è indispen-

---

[40] Esiodo, *Opp.* 317.

[41] Σ 506 ss.; τ 111 ss.; ι 112.

sabile alla comunità, impegna incondizionatamente l'individuo ed assicura, essa sola, la benedizione divina e, di conseguenza, il successo e il benessere.

Finalmente, nella giustizia, era stata trovata una norma sicura, valida per tutte le situazioni davanti a cui ci pone la vita, una norma che, mediante un diritto nettamente definito, poteva armonizzare l'ordine esteriore e il sentimento morale. Non c'è da stupirsi se, di fronte a questo concetto, l'αἰδώς, con la sua indeterminatezza, passò in secondo piano. Non perdette tuttavia interamente il suo valore: essa non solo seguitò a comprendere tutti quei settori che sfuggivano alla regolamentazione giuridica, ma rimase l'incentivo psichico indispensabile per l'adempimento degli obblighi morali. Così i due concetti s'integrarono a vicenda e furono volentieri congiunti insieme. Esiodo sintetizza la corruttela morale della più recente generazione degli uomini dicendo che αἰδώς e *dike* sono scomparsi dalla terra, e per Protagora esse, in quanto istinto morale e senso del diritto, sono gli impulsi sociali inculcati da Zeus alla natura umana per rendere possibile la vita in comunità[42].

L'interiorizzazione dell'etica che progressivamente si attuava, rendendo l'uomo indipendente dal giudizio altrui e portando a valutare l'azione in sé e per sé, non rimase senza conseguenze anche sul concetto di αἰδώς. Tale concetto trovò il suo massimo approfondimento nel principio enunciato da Democrito, che l'uomo, sul piano morale, deve provare vergogna più di fronte a se stesso che agli altri[43]. Questa frase fu ripetuta spesso, in seguito, ed

---

[42] Esiodo, *Opp.* 192; Platone, *Prot.* 322. Cfr. M. Pohlenz, *Staatsgedanke* ecc., p. 36; v. anche Pindaro, *Peana per gli Abderiti* [Schroeder 63, Bowra 36], 50 s.

[43] Democrito, B 264 Diels. Cfr. i passi paralleli in Stobeo, III, c. 31; fra gli altri Teofrasto, fr. 155 Wimmer; Musonio, fr. 30 Hense.

ebbe una particolare risonanza presso gli Stoici dell'età imperiale, che cercavano nell'istinto morale un'integrazione all'intellettualismo caratteristico della loro scuola. L'imperatore Marco Aurelio l'assume come divisa della sua vita[44]. Per Epitteto l'αἰδώς è il rispetto per la propria umana dignità, che non tollera mancamenti morali.

Nel complesso tuttavia l'uso di questo termine si restrinse, e l'αἰδώς ricevette come proprio dominio il naturale sentimento di pudore che si manifesta particolarmente nel campo della vita sessuale, e anche in sfere affini impedisce di urtare la sensibilità estetica dei nostri simili.

Con tanto maggior vigore, nella valutazione morale, si affermò il concetto di giustizia. Per gli Elleni la giustizia, come abbiamo già visto (p. 192), non era solo un'idea morale, ma una realtà di fatto, dominante in tutto il cosmo. Il suo più proprio significato, tuttavia, l'assumeva nella vita degli uomini. Qui veniva a rappresentare la base indispensabile della comunità e, all'interno di questa, prescriveva a ciascun individuo le regole del suo comportamento nei riguardi degli altri. Solo poco alla volta, in verità, ci si abituò a considerare la virtù di un uomo esclusivamente in sé e per sé. Nell'*Iliade* l'aggettivo « giusto » è usato solo due volte per caratterizzare la condotta dell'uomo nel suo complesso, ed entrambe le volte non si tratta di uomini ordinari, ma, in un passo, di un popolo leggendario e, in un altro, del saggio Centauro Chirone[45]. Ma poi, quanto più si consolidò la *polis* e quanto più viva si fece la consapevolezza che la stabilità dello stato dipende dalla giustizia sociale, tanto più questa si qualificò come il criterio in base al quale si stimava il valore dell'individuo, la sua utilità in rapporto alla vita associata. La giustizia divenne la virtù civile per eccellenza. Una

---

[44] Marco Aurelio, II 6; XII 4.
[45] Λ 832; N 6.

massima della raccolta teognidea dice: « Nella giustizia è racchiusa tutta la virtù »[46].

Così a poco a poco al valore, che originariamente costituiva la base della vera *areté* dell'uomo, si aggregarono altre virtù, che dovevano essere possedute dall'uomo in ogni parte perfetto, « quadrato » (questa espressione non fu usata solo da Policleto per la struttura fisica dell'uomo, ma anche per l'intera natura di lui, e anche Walter von der Vogelweide, probabilmente non senza ispirarsi al latino *quadratus*, parla dell'uomo « wohl geviereten »): oltre al valore, dunque, la chiara intelligenza delle cose, cui è assegnata una funzione preminente nel fissare tutto il corso della vita, la σωφροσύνη e la giustizia, alle quali poté poi aggiungersi anche la pietà religiosa, il retto comportamento nei confronti degli dèi. Queste sono le virtù basilari del cittadino, le stesse che già Eschilo, nei *Sette a Tebe*, esalta in Anfiarao[47]. Esse conservarono la loro validità anche più tardi, nell'etica elaborata dai filosofi su basi teoretiche. Ma prima di passare a questa, dobbiamo ancora considerare come, nell'ambito della grecità, svilupparono un loro proprio sentimento della vita ed elaborarono delle loro concezioni morali le singole stirpi ed i singoli ceti sociali.

La primavera ellenica, che Omero ci presenta trasfigurandola, noi siamo soliti chiamarla età eroica. Quanto ai Greci, finché la loro lingua non fu guastata dalla retorica, non amavano le parole reboanti. Non parlavano di « eroismo » e di « morte eroica »; del guerriero caduto combattendo per la patria dicevano in tutta semplicità: « Si è dimostrato uomo valoroso » (vedi sopra, p. 585), o meglio ancora: « È stato uomo valoroso » (ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγένετο): giacché il valore non interessava come qualità

[46] Teognide, 147.
[47] Eschilo, *Sept.* 610 ss.

latente, ma solo dal momento in cui, attraverso l'azione, si manifestava e serviva la causa della comunità. Pindaro, dopo aver parlato della giovanile energia di Ierone e della sua saggezza da vecchio, lo esorta: « Divieni quale tu, come ti ho dimostrato, sei per natura! »[48] Solo l'azione può ottenere anche dalla collettività quell'apprezzamento che rientra nel concetto di *areté* e che viene chiamato esso stesso *areté*.

Non impacciati da problematica alcuna, gli eroi omerici percorrono con tranquilla sicurezza la via che è loro indicata dai propri personali sentimenti e dalle concezioni della classe cui appartengono. Con salutare naturalezza danno libero corso alle loro emozioni. Perfino Ares rugge di dolore quando Diomede gli cagiona una leggera ferita. Spesso questi uomini esprimono ciò che le convenzioni, più tardi, imporranno di tacere. Anche l'eroe più coraggioso confessa tranquillamente una crisi di paura, e non è per lui motivo di vergogna se una volta, nell'alterna vicenda della battaglia, è costretto a ritirarsi; in particolare non gli appare cosa biasimevole la fuga quando ha l'impressione che un dio stia intervenendo a favore dell'avversario[49]. D'altra parte Odisseo sa che solo il vile fugge e che, se egli ha la pretesa di essere uno dei migliori, deve rimanere al suo posto anche in una situazione disperata[50]. Achille, partendo, aveva ricevuto dal padre l'ammonimento di « oprar mai sempre / da prode, e a tutti di valor star sopra »[51]. In ciò consiste l'onore che è la chiave di volta dell'etica aristocratica. Il sentimento dell'onore è il movente determinante dell'azione. La guerra tra Greci

---

[48] Pindaro, *Pyth.* 2, 72. [Abbiamo seguito l'interpretazione data del verso dall'Autore; si tenga presente anche il testo: γένοι' οἷος ἐσσὶ μαθών].

[49] Ξ 80; Θ 139 ss.

[50] Λ 408 ss.

[51] Λ 784; Z 208 [trad. V. Monti].

e Troiani scoppia proprio a motivo della macchia recata all'onore di Menelao. L'attentato al suo onore fa dimenticare ad Achille tutti gli obblighi che ha verso i compagni, per quanto egli stesso possa soffrire dell'inazione cui in tal modo si condanna, divenendo « inutile peso alla terra»[52]. Il fine di questa aspirazione all'onore è però la gloria di cui parleranno e canteranno anche le generazioni future. La gloria è il più alto valore umano, tale da meritare anche il sacrificio della vita. Il Greco, diversamente dall'eroe germanico, non sfida la morte cercando in essa la riprova del suo valore; egli ama la vita, né l'uomo omerico spera in un aldilà. Eppure Achille teme la morte una volta sola, quando lo Scamandro minaccia di trascinarlo via come un misero pastorello[53]. Tra le due possibilità offertegli dal destino, una lunga vita pacifica in patria e la morte precoce sul campo congiunta a gloria immortale, egli non esitò mai seriamente (vedi sopra, p. 22). Giacché in una morte siffatta si manifestano l'*areté* e la grandezza che innalzano l'uomo al disopra della massa. È questo il più alto destino concesso all'uomo.

L'*Iliade* è un poema di guerra, e il suo stesso autore ci rammenta che qui viene rappresentato solo un settore della vita umana. Nella vita rientrano infiniti altri aspetti: e non solo i tornei cavallereschi, ma anche le opere della pace e lo svago del canto e della danza. Le Muse non tacciono nememno in mezzo al fragore delle armi. Achille si consola del forzato ozio con il canto e il suono della cetra[54]. Ma sono le imprese gloriose degli eroi quelle che egli canta, e in complesso, per questa società, il combattimento e la gloria bellica rimangono pur sempre il contenuto e il coronamento della vita.

---

[52] Σ 104.
[53] Φ 279 ss.
[54] I 186.

Diversa la situazione nell'*Odissea*. E ciò non dipende solo dal fatto che lo sfondo dell'azione qui è fornito da tutto quello che gli uomini operano sulla terra e sul mare: gli uomini stessi sono diversi. Che essi abbiano uno spirito commerciale tanto pronunciato da apparirci spesso tutt'altro che eroico, è cosa di cui ci occuperemo ancora in seguito. Ora vogliamo rilevare come anche l'eroe di cui il poema canta le gesta impersoni un ideale d'umanità diversissimo da quello rappresentato dai prodi guerrieri dell'*Iliade*.

S'intende che anche il protagonista dell'*Odissea* è un eroe: l'eroe che con il suo coraggio e la sua forza sfida tutti i pericoli e in patria sbaraglia i proci, sebbene fossero numericamente preponderanti e non mancassero neppure essi di valore; senonché, quando egli si presenta con orgoglio ai Feaci come l'uomo la cui fama giunge fino al cielo, non adduce a motivo di ciò le sue imprese eroiche, ma l'accortezza e le astuzie per cui è conosciuto fra tutti gli uomini[55]. Egli non è però solo l'« astuto », ma anche il πολύτλας, che non significa « paziente », ma « che molto prende su di sé ». Questo eroe torna a casa vestito da mendicante, si abbassa a prestare ai suoi nemici i servizi più umili, s'azzuffa con un vagabondo – una parodia dei tornei cavallereschi –, sopporta, per quanto pesargli possano, gli oltraggi grossolani non solo dei proci, ma anche delle sue stesse serve: tutto per amore dello scopo che ha fisso davanti agli occhi. In un Achille o in un Aiace tale comportamento sarebbe inconcepibile, e stenteremmo ad attribuirlo anche all'Odisseo dell'*Iliade*. Né, come si potrebbe pensare, le differenze del quadro dipendono dalla diversità della situazione e del soggetto. Diremo piuttosto che dall'*Odissea* si esprime un atteggiamento affatto nuovo di fronte alla vita. L'eroe dell'*Iliade* è un

[55] ι 19.

guerriero e procede diritto, un po' rigido, per la via che gli è indicata dal suo cavalleresco senso dell'onore, sì da raggiungere un fine che lo trascende: la gloria immortale. Anche il protagonista dell'*Odissea* vede nella gloria la ricompensa più alta che possa premiare le sue azioni, ma in primo luogo la vita lo pone innanzi ad un compito di natura eminentemente pratica. Vuole tornare presso i propri cari e riacquistare nella sua patria quella posizione che dava senso alla sua vita. Per amore di questo scopo egli accetta tutto, anche ciò che il guerriero dell'*Iliade* avrebbe considerato incompatibile con il proprio onore. Tuttavia egli conserva la sua dignità di uomo. « L'uomo narrami, o Musa », comincia il poeta, annettendo a quella prima parola un significato profondo; ma quest'uomo viene presentato subito dopo come il « versatile », l'« abile », come uno, insomma, che possiede l'elasticità mentale necessaria per adeguarsi a qualsiasi situazione e che tollera perfino l'oltraggio, purché ciò lo avvicini alla meta. Egli in realtà è cosciente di rimanere, malgrado tutto, quel che era prima. Rispetto all'ideale cavalleresco dell'*Iliade* si tratta di qualcosa di assolutamente nuovo. All'eroe cavalleresco subentra una personalità che, nonostante tutte le difficoltà, vince il destino, senza preoccuparsi delle forme e dei pregiudizi.

Già i contemporanei avvertivano il conflitto esistente tra questi due ideali. Tale è infatti il senso profondo della gara che s'impegna tra Aiace e Odisseo per le armi del morto Achille. Se allora « il bel premio toccò all'uomo astuto e versatile », in questo avvenimento non è da vedere solo la tragedia di un eroe, di colui che era « come torre nella battaglia »[56], ma anche quella d'un ideale ca-

[56] [L'Autore, nelle due citazioni di questo capoverso, riprende dei versi dello Schiller, che nel carme *Das Siegesfest* rievocò la figura di Aiace. - *N. d. T.*].

valleresco, il cui splendore impallidiva di fronte al sentimento della vita proprio di una nuova generazione.

L'*Iliade* celebra in una idealizzazione romantica l'antico spirito cavalleresco che i Greci, nel corso delle loro migrazioni nell'Asia Minore, avevano portato con sé dalla patria. L'*Odissea* è nata dal sentimento che della vita avevano i navigatori ionici, un sentimento che apprezzava solo l'uomo il quale sapesse affermarsi con la sua personalità in qualsiasi situazione. L'ideale cavalleresco sopravvisse ancora per un certo tempo nella società aristocratica, e Pindaro si mostra scandalizzato dell'errato giudizio degli Elleni che aveva provocato la sconfitta d'Aiace[57]. Invece da Odisseo una linea retta conduce fino ad Aristippo, che sa rappresentare qualsiasi parte sulla scena della vita e tuttavia riesce a conservare la sua individualità. È ben difficile immaginare che il medesimo poeta abbia potuto rappresentare con pari amore e capacità d'immedesimazione due ideali umani così diversi: l'*Iliade* e l'*Odissea* non sono opera dello stesso poeta.

In un mondo ancora diverso ci trasporta Esiodo, che anche scrivendo conservò inalterate le sue caratteristiche tipicamente contadine. Fiducioso nella giustizia di Zeus, ma anche nella sua propria umana dignità, egli impegna battaglia con i potenti signori che vogliono privarlo dei suoi diritti. Egli si sente di « stirpe divina » quanto loro[58]. Gli è precluso il valore cavalleresco che cerca la gloria nel combattimento e nell'agone, ma anche lui ha un suo onore. Conosce un'altra *areté*, il progredire grazie all'onesta fatica, e al concetto dell'onore proprio della nobiltà contrappone con orgogliosa autocoscienza questo principio: « Nessun lavoro è vergogna, è vergogna l'o-

---

[57] Pindaro, *Nem.* 8, 23; 7, 24; *Isthm.* 4, 35.
[58] Esiodo, *Opp.* 299.

zio »[59]. I nobili possono misurarsi tra loro nella palestra, ma anche nel lavoro c'è una gara, quella con i vicini, tesi nel medesimo sforzo. È questa l' ἔρις buona, diversissima dalla cattiva, che spinge l'infingardo Perse a raggirare il fratello in tribunale con l'inganno e la frode. Il bravo contadino non ha bisogno di questi espedienti ignobili. Egli tien stretto il suo patrimonio, ma in pari tempo rende quella giustizia che pretende dagli altri, e alla fine avrà la soddisfazione di vedere scendere sul suo lavoro la benedizione di Zeus, di cui Dike è figlia.

Gli ammaestramenti che Esiodo rivolge in forma poetica a Perse divengono un inno al lavoro, il primo e purtroppo anche l'unico che incontriamo nel mondo ellenico. Ma di ciò tratteremo più diffusamente in seguito.

Lo spirito cavalleresco dei guerrieri dell'*Iliade* si perpetuò, in forma diversa, a Sparta. Il *kosmos* spartano, il cui spirito vive ancora oggi intatto nei carmi di Tirteo, è interamente fondato sul concetto dell'onore, e il coronamento della vita è la morte gloriosa sul campo. « Torna con lo scudo o sullo scudo », esclamava la madre spartana nel prendere congedo dal figlio che partiva per la guerra. Chi « ha tremato » in battaglia non perde solo l'onore e l'*areté*, ma viene radiato dalla sua classe, escluso dalla comunità politica[60]. Chi fugge non suscita solo il disprezzo morale, ma anche, sul piano estetico, una sorta di ripugnanza[61]. Tanto più bello appare l'aspetto del combattente che stima la nera Parca pari al raggio del sole[62]:

> Sì, che morire è bello, cadendo fra i primi in battaglia
> per l'uomo prode, quando la patria sua difende[63].

---

[59] Esiodo, *Opp.* 311.
[60] Tirteo. 8, 14 Diehl.
[61] Tirteo. 8, 19 Diehl.
[62] Tirteo, 8, 5 s. Diehl.
[63] Tirteo, 6, 1 s. Diehl [trad. E. Romagnoli].

« Quando la patria sua difende »: qui vibra una nota nuova, originale. Certo già nell'*Iliade* un più fulgido alone di gloria circonfonde Ettore, che conosce un solo motto: « difendere la patria ». Né cambia nulla il fatto che egli sia vinto da Achille:

> Lodar d'un prode la virtù mi giova:
> del magnanimo Ettor, che fu trafitto
> proteggendo i suoi lari, in ardua prova.
> Cingasi pure il vincitor d'allori.
> ma la nobile causa in lui si onori[64].

Tuttavia, nel complesso, l'eroe omerico aspira alla propria gloria, quella che gli sarà procurata dal suo comportamento virile in quanto tale, anche astraendo dallo scopo che egli, agendo così, persegue. Il culto dell'eroe quale fu praticato nella nostra epoca dal circolo di Stefan George, sentì l'essenza dell'eroismo nel fatto che la grandezza eroica si fa strada con l'irruenza d'un fenomeno naturale e, senza porsi scopi specifici, si eleva al disopra della mediocre misura umana, fin presso a Dio, nel regno dell'immortalità: per questo essi negarono che in Tirteo si possa notare, rispetto all'*Iliade*, uno sviluppo o anche solo un passo avanti. Tutto ciò ha il difetto di non essere pensato nello spirito della grecità, o almeno non in quello dell'età classica. Tirteo non muove dall'individuo e dal suo ambito, ma dalla comunità della *polis*, e non conosce altro vero valore che quello che scaturisce dalla vita del popolo ed opera al servizio di questo; non conosce altra gloria che quella che il cittadino acquista sacrificandosi

---

64 [Schiller, *Gedichte*. « Das Siegesfest », str. 10 (dove l'elogio dello sconfitto Ettore è posto in bocca ad Aiace), trad. A. Maffei. Si tenga presente anche il testo tedesco: « ... Der für seine Hausaltäre / kämpfend ein Beschirmer fiel, / krönt den Sieger grössre Ehre, / ehret ihn das schönre Ziel. » – *N. d. T.*].

alla patria. Né al guerriero che ci descrive Tirteo importa troppo di quel che diranno di lui uomini stranieri e sconosciuti; è il grato ricordo che di lui serberà il suo popolo ad assicurargli l'immortalità. E nemmeno combatte per il suo onore individuale, ma offre la sua vita « a gloria della città e del popolo e del padre »[65]. Così, più tardi, gli Ateniesi resero grazie ai soldati caduti davanti a Potidea, nella epigrafe a loro dedicata, perché « gettata sulla bilancia la vita, ne ebbero in cambio il valore e diedero gloria alla patria »[66]. Solo il disinteressato sacrificio della vita per la propria *polis* e il proprio popolo santifica, per il Greco dell'età classica, la morte in battaglia, e la ricompensa consiste nel tributo d'amore e d'onore da parte dei concittadini.

Proprio questo sentimento della *polis*, la naturalezza con cui il singolo si poneva al servizio del tutto, fece di Platone un ammiratore del *kosmos* spartano, sebbene non sfuggisse al filosofo l'ottusa unilateralità di quel popolo. Anche gli aristocratici ateniesi, che venivano spregiativamente qualificati come « laconisti », non imitavano il costume spartano solo per motivi politici o per il vezzo di copiare gli stranieri: essi avevano la sensazione che allo spirito ateniese fosse necessaria un'integrazione da parte della disciplina dorica. Nei *Persiani* di Eschilo la donna greca che appare in sogno alla regina Atossa e, a differenza della donna asiatica, spezza il giogo di Serse, porta una veste dorica[67]. Lo spirito guerriero di Sparta, in quell'epoca, poneva le basi onde avanzare la sua candidatura alla guida politica della Grecia e superava la prova nel corso della lotta per la libertà impegnata da

---

[65] Tirteo, 9, 23 s. Per Tirteo cfr. W. Jaeger, « Berl. SB. » 1932, p. 537; W. F. Otto in « Geistige Überlieferung » II, p. 66 ss.

[66] J. Geffcken, *Griechische Epigramme*, 87 = *Epigrammata Graeca* ed. Kaibel, 21.

[67] Eschilo, *Pers.* 183.

tutta l'Ellade contro la Persia. Erodoto, che fu ateniese d'adozione, fa rivolgere a Serse dal re spartano Demarato, bandito dalla sua patria, le seguenti parole: « Anche se tutti gli altri Greci dovessero sottomettersi a te, gli Spartani combatteranno per la loro libertà. Essi non ubbidiscono ad alcun padrone umano, ma solo alla legge morale, la quale sul campo non ammette che la vittoria o la morte »[68]. E le *Storie* di Erodoto culminano nella descrizione della battaglia delle Termopili e nell'epigramma per i caduti: « O forestiero, annuncia agli Spartani che noi giacciamo qui per obbedire ai loro ordini »[69]. Il discorso rivolto al viandante era usuale nelle iscrizioni funebri, ma qui acquista un senso particolare: diventa un incarico. Il viandante non può aspettare di giungere a Sparta per caso, ma deve portarvi il messaggio perché nessuno dei soldati spartani è sopravvissuto alla battaglia. Ma non è neppure esatto che essi siano caduti perché un ordine lo imponeva: in realtà sono rimasti al posto loro assegnato fino all'ultimo respiro proprio in quanto uomini liberi. Per questo « a Leonida dopo morte toccò grande gloria », e non solo nell'Ellade. Da allora, presso i popoli più diversi, la sua *areté* ha ravvivato la scintilla dell'entusiasmo patriottico nel cuore di innumerevoli giovani, facendo divampare la chiara fiamma dell'eroismo: « La *eudaimonía* di Sparta non scompariva con la morte del singolo »[70].

L'antico spirito cavalleresco animava anche i signori di Calcide e di Eretria, che nel settimo secolo, nel corso

---

[68] Parafrasi di Erodoto, VII 101-104.

[69] Erodoto, VII 228 [L'Autore riferisce l'epigramma, forse simonideo, citato da Erodoto nella traduzione, che definisce « inadeguata », dello Schiller: « Wanderer, kommst du nach Sparta, verkünde dorten, du habest / uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl! »].

[70] Erodoto, VII 220 [parafrasi].

di un'aspra guerra, si impegnarono solennemente ad usare in battaglia soltanto armi per il combattimento ravvicinato e a rinunciare all'arco e al giavellotto, giudicati sconvenienti al vero soldato[71]. Altrove però la società aristocratica sviluppò un'etica che presenta notevoli divergenze dallo spirito militaresco di Sparta.

Gli aristocratici si isolavano nettamente dai concittadini non appartenenti alla loro classe. Non si sentivano soltanto i « nobili », ma anche gli unici « buoni », in quanto essi soli, grazie al loro bagaglio ereditario, sarebbero stati capaci di giungere alla *areté*, al vero valore. Su ciò si fondava anche la loro pretesa di avere la preminenza politica. Il « governo dei migliori », l'« aristocrazia », era per loro l'unico tipo di costituzione possibile, perché garantiva la disciplina e l'ordine, l'*eunomía*, e quindi la prosperità dello stato.

Essi tenevano molto alla purezza razziale, anche se ben presto lo sviluppo economico impose loro un'amara esperienza: « Il danaro, il danaro è l'uomo! »; e nemmeno il fiero odio contro i nuovi ricchi, quale si manifesta in un Teognide, poté impedire la commistione delle classi[72]. Anche un uomo di una nobiltà tutta interiore come Pindaro[73], che era affezionato con ogni fibra del suo cuore alla « madre Tebe », si sentiva legato ai nobili di Corinto e di Egina più che non ai concittadini appartenenti a ceti inferiori; la coscienza della propria classe era più forte dell'amore per la *polis* e per la nazione. Quando nel 480 a. C. gli Elleni fecero blocco sotto la guida spartana nella lotta per la libertà, gli aristocratici tebani, in-

---

[71] Archiloco, 3 Diehl; Strabone, X 448. Vedi sopra, p. 266.

[72] Teognide, 183 ss.

[73] Cfr. U. v. Wilamowitz, *Pindaros*, Berlin 1922; W. Schadewaldt, *Der Aufbau des pindarischen Epinikion*, Halle 1928; H. Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt 1935; H. Fränkel, *Pindars Religion*, « Antike » III, p. 39.

sieme a quelli della Tessaglia, si tennero in disparte, e Pindaro si rivolse ai suoi compatrioti con un carme in cui esaltava le benedizioni della pace e perorava la causa della neutralità: « La guerra è dolce cosa per chi non ne è esperto »[74]. Poi, dopo la battaglia di Platea, venne l'ora amara in cui Tebe temeva di dover pagare lo scotto della sua politica antinazionale[75], e solo poco alla volta anche il poeta poté compiacersi del fatto che la Grecia non fosse divenuta una provincia persiana. Adesso egli arriva a celebrare Atene gloriosa come la rocca dell'Ellade, e in un carme per Ierone accosta a Salamina e a Platea le vittorie di Imera e di Cuma, con le quali Gelone e il fratello Ierone avevano salvato i Greci dell'occidente dal giogo cartaginese e etrusco[76]. Anche in questo periodo, tuttavia, Pindaro preferisce celebrare, di Ierone, la saggezza data dall'età matura piuttosto che la sete d'azione della giovinezza[77]; il suo ideale rimaneva la quiete della pace, la ἡσυχία, che porta alla *polis* ordine, prosperità, *eudaimonía*[78]. La guerra rimase per lui una forza distruttiva che rapisce via gli uomini, e mentre Tirteo dichiara esplicitamente che non le imprese sportive, ma solamente le gesta compiute sul campo di battaglia sono vero valore, Pindaro, nei versi a noi pervenuti, celebra una sola volta la morte per la patria[79]: e ciò avveniva in occasione della battaglia di Enofita, in cui non solo Tebe, la sua patria, aveva subito una dura sconfitta, ma erano caduti molti amici personali del poeta. Per Pindaro, come per tutta la società aristocratica della sua epoca, l'opportunità per

---

74 Pindaro fr. 110; 109 Schroeder. Cfr. U. v. WILAMOWITZ, *Pindaros*, p. 193.

75 Pindaro, *Isthm.* 8. Cfr. U. v. WILAMOWITZ, *Pindaros*, p. 198.

76 Pindaro, fr. 76 Schroeder; *Pyth.* 1, 73 ss.

77 Pindaro, *Pyth.* 2, 63 ss.

78 Pindaro, *Pyth.* 8; 1, 70.

79 Pindaro, *Isthm.* 7, 25 ss.

manifestarsi nel modo più adeguato è offerta all'*areté* dalla vittoria nei giochi panellenici.

« La nobiltà impone degli obblighi »: l'aristocrazia ellenica è ben consapevole di questa legge, e Pindaro ammonisce: « La potenza e la magnificenza hanno una forza durevole solo se si uniscono alla *areté* ». È questo il privilegio dei nobili, perché l'*areté* dipende dalle attitudini ereditarie, dalla φυά, che nessuno studio può sostituire[80]. Alla φυά deve però aggiungersi, e non cessare mai di dare prova di sé, la valentia personale: « Divieni quale tu sei per natura! » (vedi sopra, p. 598). Ci si aspetta di trovare nel nobile la pietà, la rettitudine, l'onestà, la lealtà, l'ospitalità magnanima, la liberalità; a queste doti deve però aggiungersi la cultura dello spirito: e non solo la prudenza, che, associandosi con l'energia e configurandosi come scienza dei veri valori, è guida all'azione, ma anche la capacità di gustare i doni d'Apollo e delle Muse. Il desiderio di possedere e di guadagnare è senz'altro ammesso, ma ci si deve astenere dal recare offesa ai più deboli, giacché dalla giustizia di ogni singolo membro della classe aristocratica dipende la normalità della vita associata, la pace interna e il benessere di tutto lo stato. La vita, infine, riceve il suo pieno significato dallo sport cavalleresco, trova il suo coronamento nella vittoria nei giochi panellenici: ne verrà eterna gloria al vincitore e, insieme a lui, alla sua schiatta e alla sua patria[81].

La vittoria non è cosa facile: oltre alle disposizioni naturali richiede un esercizio lungo, faticoso, estenuante, e anche allora, come in tutte le cose umane, il successo dipende dalla divinità, che concede la riuscita, la *tyche*[82]: « La decisione riguardo alla forza dell'uomo dipen-

---

[80] Pindaro, *Pyth.* 5; *Nem.* 3, 40; *Ol.* 2, 86.
[81] Pindaro, *Ol.* 13.
[82] Cfr. H. Strohm, *Tyche*, Stuttgart 1940.

de dalla divinità ». Solo chi è guidato dal buon demone raggiunge la vittoria che premia tutti gli sforzi e le fatiche, raggiunge l'*eudaimonía*, il bene più alto che possa toccare all'uomo[83].

Il primo ammonimento che, quindi, Pindaro rivolge al vincitore è di dare onore a Dio, di rendergli grazie. Il secondo è l'esortazione alla modestia, che preserva dalla *hybris* e sa tenersi entro i confini umani: « Non aspirare a divenire dio; sensi mortali s'addicono al mortale! »[84]. Spesso il poeta aggiunge a questi moniti il richiamo alla mutevolezza del destino umano[85]. Nella sua ode più tarda egli perviene alla definizione famosa: « Sogno di un'ombra è l'uomo ». Eppure aggiunge subito: « Ma quando scenda un raggio da Dio, si diffonde una luce splendente e la vita è dolce »[86].

La chiara percezione che il mortale in confronto a Dio è un nulla[87] preserva l'uomo dal destino toccato a Bellerofonte, l'empio violatore del cielo[88]; in tale percezione consiste la prudenza, quella concreta saggezza che è il tipico ornamento del nobile – Pindaro, contrapponendoli al « cupido » volgo, che anche sul piano politico mostra di ignorare i propri limiti, chiama appunto gli aristocratici i « saggi »[89] –; essa non va confusa con la pusillanimità o con la stanca rassegnazione, ma lascia ampio margine alla fruizione d'un attimo di felicità e non paralizza la volontà tesa a gesta virili: « Non aspirare, anima cara, ad una vita immortale, ma esercita l'opera che ti è

---

[83] Pindaro, *Isthm.* 5, 11; *Pyth.* 8, 76.

[84] Pindaro, *Pyth.* 5, 25; *Isthm.* 5, 14 e *passim.* Vedi sopra, p. 589.

[85] Pindaro, *Ol.* 2, 33; *Pyth.* 3, 84 ss., 104 ss.

[86] Pindaro, *Pyth.* 8, 96 ss.

[87] Pindaro, *Nem.* 6, 4.

[88] Pindaro, *Isthm.* 7, 40 ss.

[89] Pindaro, *Pyth.* 2, 87.

concessa »[90]. Per ciò che lo riguarda Pindaro può sentire l'orgoglio di aver sviluppato le doti naturali concessegli da Dio, la sua vocazione poetica, in una pratica *areté*[91], la quale non solo lo chiama ad essere il consigliere e il maestro degli uomini della sua classe, ma lo pone sullo stesso piano del vincitore delle gare, anzi procura a questi, con il canto, l'immortalità (vedi sopra, p. 291).

Nei suoi carmi Pindaro cantò anche la beatitudine degli iniziati e la fede nel giudizio delle anime e nella retribuzione oltremondana del buono e del malvagio: né, indubbiamente, solo per compiacere i suoi committenti[92]. Tuttavia la speranza in una vita futura non significa molto per lui. Pindaro, come tutta la società aristocratica, resta rivolto verso il di qua, e, alla religiosa fiducia nel giusto, benevolo reggimento di Zeus, unisce la consapevolezza della propria forza e responsabilità di uomo.

Pindaro era un convinto assertore dei diritti dell'aristocrazia. Ciò non gli impedì di celebrare anche un tiranno, quando questi avesse ricevuto una sorta di legittimazione o dalla sua origine nobile o dalle sue gesta benedette da Zeus, sì da poter essere annoverato, secondo il criterio di valutazione dell'aristocrazia, tra i « buoni »[93]. Fu, questo, soprattutto il caso di Ierone, il salvatore della grecità occidentale dal gioco barbarico, l'equanime signore che, fondata la nuova città di Etna, le dava una costituzione di tipo dorico, « con libertà posta su basi divine, secondo le leggi di Illo »: egli univa in sé la forza ed un nobile coraggio e, per le sue vittorie agonali, per tutto il

---

[90] Pindaro, *Pyth.* 3, 61.

[91] Pindaro, *Nem.* 4, 41.

[92] Pindaro, fr. 137; 129-131 Schroeder; *Ol.* 2, 56 ss. Troppo scettico si mostra al riguardo U. v. WILAMOWITZ, *Pindaros*, p. 248.

[93] Cfr. W. NAUHARDT, *Das Bild des Herrschers in der griechischen Dichtung*, Berlin 1940, p. 27 ss.

suo atteggiamento spirituale, poteva ben essere ascritto alla nobiltà. Di fronte a Ierone Pindaro conserva intera la coscienza di sé e la franchezza che aveva davanti ai propri eguali; e, quale autorevole mentore, indirizza al figlio di Ierone, Deinomeno, una serie di precetti sul buon governo[94]. Ma più ancora che come il poeta che assicura al suo « amico » l'immortalità, Pindaro si sentiva pari in dignità anche al re in quanto discendente di una schiatta d'antica nobiltà.

A noi che osserviamo le cose a distanza sull'opera di Pindaro sembra gravare una tal quale tragicità, perché la nobile concezione ch'egli ha dell'intrinseco valore della nobiltà e della sua missione non riesce se non a circonfondere d'un ultimo bagliore di luce un mondo ormai votato al tramonto. Ma il poeta non avvertì questa tragedia e chiuse gli occhi di fronte a quei sintomi di dissoluzione che angustiavano il contemporaneo Teognide.

Già molto prima di Pindaro la tendenza, propria degli Elleni, a formulare regole generali aveva fatto sì che l'esperienza umana si condensasse in sentenze ammonitrici. Le tipiche massime quali « Conosci te stesso », « Nulla di troppo », « La via di mezzo è la migliore » correvano da gran tempo sulla bocca del popolo, il quale le attribuiva ai « sette Sapienti » o allo stesso Apollo. Nel frattempo i lirici erano tratti, seguendo ciascuno una propria via, a fare i conti con la gravezza dell'esistenza. Mimnermo proclamò: « Godi l'oggi! »; Archiloco si consolò con la capacità che ha l'uomo di resistere ai rovesci della fortuna; allo spensierato Anacreonte bastò di esaltare nell'amore e nel vino ciò che dà contenuto alla vita. Pindaro stesso cita una volta un'antica poesia in cui il saggio Centauro Chirone preparava Achille giovinetto ai com-

[94] [Nella prima Pitica, da cui è pure tratta (v. 61) la citazione circa le leggi date alla città di Etna. - *N. d. T.*].

piti che lo aspettavano nella vita[95]. Essa portava il nome di Esiodo, perché questi aveva configurato i suoi moniti a Perse come regole di vita universalmente valide. Esiodo fece ciò dal punto di vista del contadino; ma in modo non dissimile, più tardi, Teognide ordinò i principi basilari dell'etica aristocratica in una raccolta. Questi « suggerimenti » (ὑποθῆκαι) si svilupparono in un genere letterario, in cui i compilatori allineavano liberamente le loro massime, senza pretesa di sistematicità e senza pensare a fornir loro un più preciso fondamento di pensiero. Un problema complesso e ben reale è quello che affronta un poeta pensoso, Simonide, nell'ode al principe tessalo Scopa[96]. Prendendo le mosse da una massima di Pittaco, che è difficile divenire « uomo veramente buono », Simonide si domandò se possa esistere in realtà un uomo perfetto, sotto tutti gli aspetti « quadrato » (vedi sopra, p. 597), e denunciò questa pretesa come un'illusione, giacché qualsiasi uomo viene posto dalla vita in situazioni tali che lo costringono ad agire anche contro la sua volontà; in pratica bisogna dunque accontentarsi se un uomo non commette mai nulla di turpe di sua iniziativa. In questo passo il punto essenziale non è tanto il freddo realismo dell'uomo che tutto sa della vita, quanto la distinzione tra quella che è fondamentalmente la volontà dell'uomo e le azioni che egli è necessitato a compiere, distinzione che Simonide per la prima volta prospetta lucidamente.

I filosofi ionici non si interessarono ai problemi etici posti dalla vita umana; quanto ai citatissimi precetti dei Pitagorici, essi avevano un carattere preminentemente religioso. Ma la scoperta del concetto di *physis* provocò automaticamente una presa di posizione nuova di fronte alla

---

[95] Pindaro, *Pyth.* 6, 21 ss.

[96] Simonide, 4 Diehl. Cfr. U. v. Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913, p. 159.

vita. Se fino allora si era avvezzi a parlare della *moira*, cui nessuno può sottrarsi, adesso fu la natura a divenire la forza che regola ogni accadimento in base ad una rigida legge. Morte e malattia furono viste come processi naturali cui l'individuo deve rassegnarsi, perché ogni ribellione e ogni lamento sarebbe inutile. Anche nell'agire l'individuo si abituò poco alla volta, spontaneamente, ad assumere come norma ciò che sperimentava essere l'eterna legge della natura. Il concetto di *physis* traeva origine dal pensiero scientifico; ma possiamo dedurre quanto stretta fosse la connessione vista dagli Elleni tra il divenire cosmico e la natura umana proprio dal fatto che l'idea della norma, della *dike*, trovò applicazione così in una sfera come nell'altra (vedi sopra, p. 41).

Questa norma trovava indubbiamente la sua più autentica espressione nella giustizia che crea l'indispensabile base della comunità organizzata e con ciò dà pure un fondamento alle obbligazioni morali del singolo. L'orgogliosa consapevolezza di vivere in una comunità libera, in uno stato di diritto che non dipendeva dall'arbitrio di un despota, ma era sorretto dalla volontà morale della totalità, compenetrava il popolo greco in tutto il suo essere e gli diede la forza di difendere vittoriosamente questo supremo valore contro la strapotenza materiale dell'Asia.

La lotta contro i Persiani fu concepita e condotta dagli Elleni come guerra per la libertà nel senso più pieno dell'espressione. « Liberate la patria! », fu il grido che a Salamina spronò i combattenti a tendere al massimo le loro energie. Dopo la vittoria la nazione intera rese grazie a Zeus Liberatore erigendogli un'altare. Innumerevoli epigrammi esaltarono la libertà strappata con la lotta, e perfino il tebano Pindaro, alla lunga, non poté sottrarsi a questo stato d'animo. La gioia, naturalmente, superò ogni limite ad Atene, fondendosi con l'orgoglio per la libera costituzione che il popolo aveva conquistato e per

l'uguaglianza giuridica che tale costituzione garantiva a tutti i cittadini. I tirannicidi furono celebrati come coloro che « avevano dato ad Atene l'*isonomía* », e per Erodoto l'*isonomía*, l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge, « il nome di tutti il più bello », è senz'altro il termine per indicare il nuovo tipo di stato[97]. In un'epoca in cui alla parola viva era affidata una funzione determinante, nel concetto d'uguaglianza doveva rientrare in primo luogo la libertà di parola, che consentiva ad ogni cittadino di dare il proprio parere nell'assemblea quando risuonava il grido dell'araldo: « Chi desidera la parola? ». Euripide chiede nelle *Supplici*: « Che cosa in uno stato può meglio dimostrare la parità di diritti? »[98] Perciò, accanto alla parola *isonomía*, ne viene usata, per indicare la nuova costituzione, anche un'altra: ἰσηγορία. Ma il termine più appropriato, quello che ebbe fortuna, fu « democrazia », che molto probabilmente, in origine, era stato coniato dagli aristocratici in senso spregiativo, per distinguere il « governo dei migliori » da quello del « basso popolo », ma ora fu assunto dagli Ateniesi con orgogliosa coscienza di sé e interpretato nel senso di « stato di popolo », in cui non una minoranza esercita il potere, ma il popolo tutto si governa da sé. E se gli aristocratici menavano vanto dell'*eunomía*, che nel loro tipo di stato sarebbe stata fonte di disciplina, ordine e σωφροσύνη, per gli Ateniesi la libertà e l'uguaglianza divennero il palladio della loro democrazia. Quale profondo significato attribuisse Pericle a questi due termini l'abbiamo già visto prima (p. 211): l'uguaglianza consisteva nell'eliminazione di tutti i privilegi, sì da consentire l'ascesa e la preminenza dell'uomo capace; la libertà era il libero spirito

---

[97] Erodoto, III 80.

[98] Parafrasi di Euripide, *Suppl.* 438 ss. Cfr. M. Pohlenz. *Staatsgedanke* ecc., p. 47 ss.

diffuso in tutta la comunità, la quale concedeva ampio margine alle inclinazioni di ciascun cittadino e all'esplicarsi delle sue attività personali, in quanto era sicura che ciascuno, anche senza esservi costretto, avrebbe posto con spontanea dedizione tutte le sue forze al servizio dell'insieme di cui era parte e dal cui benessere dipendeva anche la propria felicità.

L'Atene periclea non perdette affatto il rispetto per la nobiltà ereditaria; ma la nobiltà più antica adesso era rappresentata dal popolo, che la madre Terra stessa aveva generato e allevato. Perciò ogni cittadino ateniese possedeva un patrimonio ereditario di nobiltà e poteva aspirare a raggiungere l'*areté*. L'*areté* individuale traeva però origine da quella collettiva, e per questo, nell'età più antica, fu legge rigorosamente osservata in tutte le celebrazioni per i caduti il non nominare i singoli: solo nel popolo si vedeva il vero eroe. Anche Eschilo, nei *Persiani*, mentre cita molti uomini della parte avversaria, non chiama per nome nessuno dei Greci.

Le tipiche virtù dell'Ellade antica conservarono ad Atene la loro validità. La cittadinanza sentiva con orgoglio la propria superiorità spirituale sugli altri Elleni e la faceva volentieri dipendere dalla pura aria dell'Attica. Gli Ateniesi, come testimonia Tucidide, « costrinsero ogni mare e ogni terra ad aprirsi al loro coraggio, ovunque lasciando monumenti eterni di danni e di benefici »[99]. Della σωφροσύνη davano prova liberamente obbedendo alla legge e alle autorità. Loro virtù fondamentale era la giustizia, che spingeva il singolo ad assolvere i suoi doveri verso lo stato e verso i concittadini. Tutte queste virtù trovavano la loro unità nella « virtù civile », che ora si sostituì all'ideale aristocratico e trasformò l'*areté* da privilegio dei nobili in possesso collettivo, in un dovere co-

[99] Tucidide, II 41, 4.

mune a tutti i membri dello stato. Gli Ateniesi erano precisamente uomini « politici », in cui la virtù dell'individuo e la virtù del cittadino coincidevano.

Ma questa unità in cui l'individuo e la comunità si saldavano insieme non durò a lungo: a spezzarla bastò che scomparisse quello che era stato l'elemento coesivo, l'eccezionale personalità di condottiero di Pericle, e che la guerra decennale esercitasse la sua influenza funesta. « La guerra – dice Tucidide – è una maestra violenta, e adatta alle circostanze le passioni degli uomini »[100]; e lo storico traccia un quadro impressionante della decomposizione del sentimento civile e dell'imbarbarimento morale provocati dalla guerra, soprattutto negli ambienti che, finché durava la democrazia, si sentivano privati della funzione che ritenevano spettasse loro e, abbandonata la politica attiva, in cui non potevano prevalere, si rifugiavano nei circoli privati e si dedicavano anima e corpo a questi per raggiungere i loro scopi politici. « Cambiarono a loro arbitrio il valore usuale dei concetti: l'inconsulta temerarietà fu considerata coraggio pronto a sacrificarsi per gli amici; la cauta lentezza, viltà dissimulata; la prudenza, paravento della pusillanimità; infine l'assennatezza che riflette su ogni circostanza, assenza assoluta di energia »[101]. Il club e il partito sostituirono la *polis*: solo di fronte ad essi si sentivano degli obblighi morali. Gli altri non erano più visti come concittadini verso i quali si dovesse esercitare la giustizia, ma come avversari, nei cui confronti era lecito l'impiego di qualsiasi mezzo. Azioni delittuose collettive, come l'abbattimento delle erme che precedette la spedizione siciliana, divennero il cemento atto a stringere i membri del club in un'unità inscindibile. Da parte sua la massa ricambiò questi uomi-

[100] Tucidide, III 82, 2.
[101] Tucidide, III 82, 4.

ni con pari odio e non si arrestò davanti a nulla per perseguitare quanti apparissero nemici della democrazia. L'amor di patria non era ancora morto ed era ancora capace di spingere i cittadini all'azione, ma lo spirito di parte era più forte: e, come giudica Tucidide, non la superiorità nemica, ma la discordia intestina determinò la disfatta di Atene.

Questa evoluzione fu accelerata dalla sofistica, che con la sua critica minò ogni autorità politica e religiosa, senza sostituirla con una nuova, che potesse fornire un concreto sostegno all'uomo comune. La tesi che anche lo stato non è se non un'istituzione umana, di fronte alla quale il singolo deve conservare i suoi diritti, era quel che ci voleva per alimentare gli impulsi egoistici, provvedendoli d'una giustificazione teoretica, e già subito dopo la morte di Pericle un oligarchico che si ispirava alle idee di Trasimaco, l'anonimo autore della cosiddetta *Costituzione di Atene*, volle dimostrare che il *demos* regolava tutta la vita dello stato non in base agli interessi della collettività, ma pensando solo al proprio tornaconto. L'ideale del superuomo aiutò uomini come Alcibiade a disfarsi di ogni scrupolo morale, a costo di cercare, quando ciò servisse ai propri interessi, l'alleanza col nemico esterno.

Dopo la sconfitta del 404 a.C. in Atene non si fecero più alla ribalta dei superuomini. Ma lo slancio della nazione era fiaccato e il patriottismo che un tempo sollecitava tutte le energie dei cittadini, mettendole al servizio della comunità, cedette il posto, così nell'individuo come nella massa, ad un egoismo che, di fronte allo stato, non conosceva più dei doveri, ma solo dei diritti e nello stato vedeva un istituto assistenziale, da cui ci si potevano attendere dei vantaggi anche senza dargli nulla[102]. Nell'an

[102] Cfr. M. POHLENZ, *Staatsgedanke* ecc., p. 46 ss.

semblea la maggioranza dei diseredati fece un uso indiscriminato della propria forza per sfruttare i possidenti, ed ora risultò pure evidente quanto fosse stata pericolosa la misura presa da Solone, di porre l'amministrazione della giustizia nelle mani del popolo e di istituire le giurie popolari. Con la scarsa sensibilità che i Greci avevano per il diritto positivo, già molto prima del periodo di cui ci occupiamo era sembrato perfettamente logico che, nell'emanazione di una sentenza, avessero il loro peso anche i sentimenti dei giudici, la compassione o la collera; e poiché i giurati si sentivano in dovere di tutelare gli interessi dello stato, la giustizia si era politicizzata, proclamando equo ciò che presumibilmente giovasse al popolo. Adesso poi la moralità e il senso del diritto si erano a tal punto offuscati che un accusatore poteva rivolgere senza veli ai giudici queste parole: «Voi dovete condannare il ricco imputato. Altrimenti da dove prenderà lo stato il danaro per pagarvi la diaria? »[103]. Gli Ateniesi facevano un gran parlare del valore dei loro antenati, ma, personalmente, scaricavano sui mercenari il compito della difesa, che un tempo era stato l'orgoglio e il privilegio dell'uomo libero. Libertà e uguaglianza venivano esaltate fino alla nausea in ogni celebrazione ufficiale come i caratteri distintivi della democrazia. Ma l'uguaglianza era divenuta un principio affatto meccanico, che non riconosceva più alcun privilegio al cittadino dotato e nella vita privata frustrava ogni tentativo di differenziarsi dalla massa. A Demostene, che pure era un esponente della democrazia, fu rinfacciato come un insulto al proletariato l'aver preso una lettiga per recarsi al Pireo, che distava da Atene sei chilometri[104]. Quanto alla libertà, già al tempo della guerra peloponnesiaca la massa l'aveva intesa

---

[103] Cfr. Lisia, 27 [*In Epicr.*], 1.
[104] Cfr. Dinarco, *In Demosth.* 136.

nel senso che l'assemblea popolare, nella sua sovranità, non doveva sentirsi vincolata a legge alcuna: « Sarebbe bella – tumultuò la folla al processo delle Arginuse – che non si lasciasse fare al popolo ciò che gli aggrada! »[105], e, a dispetto della chiara lettera della legge, furono condannati a morte con un'unica sentenza i dieci generali accusati. Per l'individuo il simbolo della democrazia consistette nel fatto che « ad Atene ognuno avesse la facoltà di vivere come gli piaceva », e se nell'età di Pericle lo spirito di libertà proprio del cittadino considerava cosa ovvia il rispetto per i magistrati e per la legge, adesso Platone descrisse con mordace sarcasmo come l'ubricatura di libertà avesse annebbiato i sensi del popolo al punto che, né nella vita pubblica né in quella privata, si tollerava più alcun genere di costrizione o di autorità: « Il padre ha paura davanti ai propri figli, il maestro davanti agli scolari. In Attica anche un asino è fiero della sua libertà e non cede il passo a nessuno »[106]. Anche un leale democratico come Isocrate ebbe una percezione così netta degli inconvenienti che si stavano verificando, che si servì di un *pamphlet* per ammonire gli Ateniesi di non lasciar degenerare la libertà in licenza e di ritornare alla σωφροσύνη dei tempi antichi, quando l'Areopago vegliava sull'ordine e la disciplina. E perfino Demostene, poco tempo dopo, denunciò in un suo libello politico le piaghe della democrazia e rivolse questo monito ai suoi concittadini: « Se avete la pretesa di guidare l'Ellade, allora dovete ripristinare l'alto spirito dei vostri maggiori. quel patriottismo che fa preporre il bene dell'insieme al proprio e dispone ad affrontare dei sacrifici per la grandezza della patria, in primo luogo a prendere in mano le armi ». E ancora: « È una vergogna, Ateniesi, è una vergo-

---

105 Senofonte, *Hell.* I 7, 12.

106 Parafrasi di Platone, *Resp.* 562a - 563d.

gna abbandonare la posizione che, con la loro magnanimità, vi hanno lasciato i vostri maggiori »[107]. C'è però da dire che Demostene non possedeva la grandezza e l'irreprensibilità di un Pericle, dell'uomo che aveva saputo innalzare tutto il popolo al proprio livello spirituale e morale, e da parte sua il popolo era ormai incapace d'una rinascita. Così la politica bellicista di Demostene portò alla sconfitta di Cheronea. Eppure il leone che gli Elleni eressero poi sul luogo della battaglia vuol simboleggiare che quella politica aveva risposto ad una necessità storica. Libertà e indipendenza erano l'elemento vitale della *polis* ellenica: non vi si poteva rinunciare senza combattere. Lo storico, giudicando a posteriori, può condannare la politica di Demostene; ma, se la Grecia si fosse piegata senza resistenza all'egemonia di un monarca e di un popolo che sentiva affini, ma non del suo stesso sangue, il tramonto della sua libertà ci apparirebbe forse cosa più naturale e più bella? Nel grande processo politico contro il filomacedone Eschine, otto anni dopo, Demostene si affidò al giudizio dei suoi concittadini, e gli Ateniesi si pronunciarono inequivocabilmente per l'uomo di stato la cui politica, dal punto di vista obiettivo, li aveva precipitati nella rovina.

Nella storia di Atene noi leggiamo a chiare lettere come si attuò il declino della *polis*, come scomparve il patriottismo e come a questi fenomeni fosse strettamente connessa la decadenza morale e spirituale. Ma una simile involuzione si ebbe anche negli altri stati greci. Perfino a Sparta l'individualismo si affermò trionfante. Un uomo

---

[107] Demostene, *or.* XIII [*De republica ordinanda*], particolarmente il § 34. Cfr. GRUNDT, *Politik und Gesinnung bei Demosthenes*, Göttingen 1939, p. 39 ss. W. JAEGER, *Demosthenes*, Berlin 1939, p. 234 [trad. it., Torino 1943², p. 163] dubita a torto della autenticità dell'orazione.

come Lisandro, che all'estero riceveva onori divini, in patria non riusciva più ad inserirsi come un cittadino qualsiasi nel *kosmos* spartano. L'uguaglianza economica degli Spartiati era scomparsa da tempo e la rigidezza della disciplina s'era allentata. Se Senofonte ed altri celebrarono l'antica Sparta, ciò vale precisamente come un indizio che la nuova realtà non corrispondeva più all'ideale; e allorché la sconfitta di Leuttra dissolse anche l'aureola della invincibilità, insieme al sentimento che i cittadini avevano del proprio valore crollò anche la base morale da cui lo spirito della società spartana traeva la sua forza. L'età della *polis* era tramontata: e ciò rendeva impossibile la sopravvivenza di quell'etica comunitaria che aveva dato la sua impronta alla vita degli Elleni.

Abbiamo già avuto occasione di seguire, nel capitolo sulla filosofia, lo sviluppo dell'etica quale fu teorizzata dai filosofi, e qui possiamo limitarci a richiamare alla memoria i dati più importanti e, se necessario, a completarli.

I Greci presero coscienza della problematica della vita umana quando, ad Atene, dopo le guerre persiane, tutta la vita spirituale ricevette un forte impulso e la personalità individuale cercò di spezzare le catene della tradizione. Sul piano teoretico il movimento trovò la sua espressione nei sofisti, i quali saggiavano il reale valore di tutte le idee correnti e discutevano il pro e il contro. Dall'insegnamento sofistico uscì la proposizione di Protagora, che l'uomo è la misura di tutte le cose. Con ciò, per la prima volta nella storia, la presa di posizione soggettiva dell'uomo di fronte al mondo esterno fu colta nel suo pieno significato e assunta come un diritto inalienabile del singolo. Si trovò il criterio obiettivo per l'agire contrapponendo alle usanze umane storicamente determinatesi l'eterna legge della *physis*, in quanto unica istanza

fornita di obbligatorietà. Ma dato che, nel segno dello spirito dell'epoca, si definiva la natura dell'uomo partendo esclusivamente dall'individuo e si proclamava impulso e diritto primario di questo il tendere al proprio vantaggio personale, era inevitabile l'insorgere del conflitto con le pretese dello stato, in cui il pensiero moderno non riconosceva più il naturale modo d'esistere della comunità, ma non vedeva se non una convenzione arbitraria, un istituto privo di autorità. Così la dissoluzione del patriottismo, che era un portato della lunga guerra e dell'evoluzione politica, trovò anche sul piano teoretico la sua giustificazione. Il senso della collettività cedette sempre di più ad un atteggiamento individualistico.

Quale pericolo rappresentasse per lo stato questo nuovo orientamento lo riconobbe con la massima lucidità uno storico, Tucidide. Ma non è nemmeno da ricondurre ad una semplice forma di misoneismo reazionario l'atteggiamento di difesa assunto dai sostenitori dell'antico. Se ne fece portavoce soprattutto la commedia: i commediografi non solo esposero con facili frizzi alle risate della folla i singoli insegnamenti sofistici, ma combatterono anche con maggiore serietà il nuovo spirito « immorale ». L'odio di Aristofane però non era tanto diretto contro i maestri venuti di fuori, quanto contro il suo compatriota Euripide, il quale, con la sua attività di poeta tragico, aveva ben altre possibilità di diffondere le nuove idee tra il popolo, ed anzi vedeva proprio in ciò il suo compito di educatore.

Euripide era legato alla propria patria da un amore appassionato. Nella prima fase della guerra peloponnesiaca adoperò la sua arte per sostenere la giusta causa d'Atene e per esaltare lo spirito e le realizzazioni del popolo ateniese, e anche dopo la spedizione siciliana, proprio perché disapprovava la politica della città, considerò suo dovere prendere posizione, molto più decisamente di

Sofocle, di fronte ai problemi dell'ora. Ciò gli riusciva tanto più facile in quanto il mito aveva ormai per lui uno scarso significato e perciò lo poteva liberamente investire con i problemi del presente. Anche per lui i fondamentali problemi dell'uomo erano al centro dell'interesse. Ma mentre Eschilo aveva proclamato la sua fede incrollabile in Zeus uno e onnipotente e nel suo giusto ordine universale, e mentre Sofocle, ad ammonire gli uomini di guardarsi dalle nuove correnti di pensiero, non si stancava di dimostrare la nullità dell'uomo e la sua dipendenza dalla divinità, e in tutti i problemi della vita affermava come istanza suprema le leggi eterne e non scritte e le massime di Apollo, Euripide, figlio della nuova età, cercò la soluzione di tutti i problemi umani esclusivamente nell'uomo stesso. Egli non fu precisamente il razionalistico « poeta dell'illuminismo greco ». Fu il poeta che meglio di ogni altro seppe ascoltare i moti più segreti del cuore umano e avvertì in tutta la loro gravità i conflitti che ora ne scaturivano. Il desiderio di vendetta di Medea emerge dalle insondabili profondità della sua anima, e appena arriva alla soglia della coscienza ha inizio nell'intimo del personaggio una dura, inesorabile lotta, in cui la ragione e l'amore materno soccombono alla passionalità del θυμός. La vita ha insegnato ad Euripide che noi abbiamo in genere chiara coscienza del bene, ma non lo attuiamo perché gli impulsi irrazionali sono più forti. Ma, in quanto educatore, egli si rivolge in primo luogo all'intelletto, e così trasporta nella sua tragedia la discussione sofistica sul pro e il contro. Tali dibattiti furono più tardi una miniera inesauribile per i compilatori di antologie di sentenze; senonché sarebbe un grave errore estrarre, senza riguardo al contesto originario, singole espressioni dei suoi personaggi e voler scoprire in esse le idee proprie del poeta. Se il figlio di Eolo dichiara giustificabile il commercio sessuale con la sorella in quanto rappresente-

rebbe la miglior soluzione per salvare la dinastia, e conclude con questa massima: « Che cosa è male se non appare tale a chi lo fa? »[108], noi non siamo autorizzati a dedurre che Euripide stesso pensasse di elevare il punto di vista soggettivo ad assoluto criterio morale; e nulla è meno giustificato del cieco fanatismo di Aristofane, il quale non solo accusa Euripide di avere intellettualizzato ed imborghesito la tragedia eroica, ma gli attribuisce propositi immorali. Al pari dei suoi predecessori Euripide faceva consistere la missione del tragediografo nell'esercitare un'influenza educatrice sul popolo. Certo il suo pensiero e la sua poesia erano, più che quelli di altri, impregnati di razionalismo, e come Socrate, al quale già l'antichità volle associarlo, egli scorgeva la via più adatta per realizzare il suo scopo nello scuotere una buona volta il popolo dall'acquiescenza all'opinione volgare e nell'incitarlo ad una riflessione autonoma. Era questo ciò che egli si proponeva di raggiungere con i suoi dibattiti su determinati problemi. La differenza tra lui e Socrate fu questa: che mentre egli, dalla scena, non voleva né poteva se non segnalare l'esistenza dei problemi, Socrate, conversando, procurava di risvegliare nel cuore dell'interlocutore un sentimento nuovo.

Socrate superò il soggettivismo della sofistica dimostrando che l'uomo, nel pensare e in tutta la sua esistenza spirituale, dipende dalle conoscenze e dalle valutazioni superindividuali della collettività, quali si esprimono formalmente nelle parole. Queste dunque richiedono in primo luogo una chiarificazione, ma, in ogni nuova indagine, si scopre sempre la stessa verità: che ai cosiddetti « beni » esteriori è conferito un valore solo dall'uso che noi ne facciamo grazie alla nostra prudenza. Tutto dipende da questa prudenza, dal retto atteggiamento della nostra

[108] Euripide, fr. 19 Nauck[2].

anima. Su di essa si fonda l'*areté* dell'uomo, e l'*areté* diviene così – ed è questo il grande passo avanti che Socrate fa compiere all'etica greca – un possesso interiore, il cui valore non è dipendente dal successo materiale e dal giudizio degli altri uomini. Essa è il vero, l'unico « bene » dell'uomo, il presupposto e il fondamento della sua *eudaimonía*. Quale ne sia il contenuto è suggerito a Socrate, malgrado il suo non-sapere teoretico, dal suo sentimento della *polis*: l'uomo è per sua natura membro della comunità e, nel suo stesso interesse, deve cooperare alla stabilità e al benessere di quella. A tale scopo deve prima di tutto rispettare i diritti dei suoi concittadini e dello stato. È questa la giustizia, nella quale si deve concretizzare l'*areté*. L'*areté* non è dunque un'abilità, una capacità di fare, che l'individuo usi per ottenere un'affermazione personale, o che serva a fini purchessia, ma è la « virtù », che fissa il posto dell'individuo entro la comunità e gli impone di considerare un dovere il servizio ad essa prestato. Solo in tal modo l'*areté* diviene comportamento « morale ». Chi invece disprezza la giustizia e calpesta i diritti dei concittadini, ciò facendo non danneggia solo la comunità, ma più ancora se stesso, perché scalza le basi della sua propria esistenza. La giustizia non rappresenta quindi per ciascun uomo un « bene per gli altri » (vedi sopra, p. 224), ma il vero vantaggio per lui stesso. Così si appianava l'antico dissidio tra il bene morale, l'onesto, e l'utile: i due termini coincidono.

Il bene non dipende dal giudizio soggettivo del singolo, ma possiede una validità superindividuale, obiettiva. Perciò la conoscenza di codesto bene è la premessa inderogabile per una vita condotta con coscienza del fine, e quindi per il raggiungimento della *eudaimonía*. Tendere, attraverso un'indagine condotta in comune, ad esso è il compito che si pone con urgenza agli uomini, e nello spronare a ciò gli altri Socrate sente la missione assegna-

tagli da Dio. Il suo scopo consiste nello svegliare ciascuno dei propri concittadini alla conoscenza di sé, all'autonomo ripensamento delle più importanti questioni poste dalla vita, e nel reintegrare così all'interno della collettività, con l'aiuto di una nuova coscienza morale, l'antico spirito della *polis*.

Platone vide nella chiarificazione dei fondamentali concetti morali il decisivo progresso teoretico compiuto da Socrate al di là della sofistica, e a buon diritto già la storia della filosofia abbozzata dagli antichi vide in lui, a partire da Panezio, l'uomo che non solo aveva esercitato un'enorme influenza grazie alla sua personalità, ma aveva dato alla filosofia un orientamento nuovo e sgombrato il terreno al sorgere di un'etica su basi scientifiche.

Fondare tale etica fu compito di Platone, che, se era profondamente diverso dal maestro per origine familiare e per carattere, aveva però in comune con lui la forza del sentimento morale e l'attaccamento alla *polis*. Platone creò i presupposti gnoseologici dell'etica dimostrando la possibilità dell'apprendere, dell'indagare e del conoscere, e le fornì un saldo appoggio metafisico con la dottrina delle idee, culminante nell'idea del bene, la quale idea non solo è la radice prima dell'essere e del conoscere, ma racchiude in sé anche il mondo dei valori e governa finalisticamente, oltre al divenire cosmico, anche la vita umana. Con ciò veniva del pari fornita una giustificazione teoretica a quella fondamentale intuizione riguardante l'essenza umana che era radicata nello spirito ellenico: come l'animale e la pianta, l'uomo ha una destinazione inerente al suo essere e proprio attraverso la realizzazione di tale essere egli raggiunge il suo stato di perfezione, la sua *areté*. Dunque l'*areté*, come aveva già visto Socrate, dev'essere una caratteristica interiore dell'uomo, che egli perseguirà in sé e per sé, indipendentemente dalle conseguenze e dai vantaggi esterni, e che anzi rappresenta il

suo unico vero bene. Questo risultato fu reso più sicuro mediante la teoria psicologica dei tre strati dell'anima. Infatti lo stato di perfezione dell'anima dovrà consistere in ciò, che ognuna delle sue parti compia il suo particolare ufficio al servizio dell'insieme e che tutt'e tre cooperino in perfetta armonia sotto la guida dell'intelletto. È, questa, la « giustizia » dell'anima, la sua condizione naturale e « sana », che garantisce la pace interiore ed è accompagnata da una pura sensazione di felicità. È il modo di esistere in cui l'uomo vive in armonia con la sua parte divina, il *daimon*, è la sua *eudaimonía*, la quale, dunque, ha come premessa l'*areté*. Questa stessa *areté* poi, come Socrate aveva già esattamente stabilito, s'identifica con il bene morale. Non può essere invece mantenuta, alla luce della nuova teoria psicologica, la definizione socratica della virtù come sapere, giacché le virtù degli strati inferiori dell'anima non rispondono a un sapere. Ma l'idea centrale conserva la sua validità: la vita buona e l'*eudaimonía* sono possibili solo quando lo spirito, chiamato a fungere da guida, ha la scienza del vero bene. E soprattutto rimane saldo il principio della coincidenza del bene morale con il vero utile.

Le stesse forze psichiche presenti nell'individuo si ritrovano nello stato: l'uno e l'altro hanno i medesimi fini. Compito dello stato è la concretizzazione dell'idea morale dentro la comunità, e l'*eudaimonía*, che rappresenta anche per la comunità il fine da realizzare, non può risiedere, proprio come per l'individuo, in fatti esteriori, nella potenza e in cose materiali, ma solamente nella giusta condotta dell'insieme, nella sua moralità, nella sua *areté*. E questa, anche qui, viene garantita solo se lo « spirito » dello stato, la classe dei filosofi, detiene senza restrizioni il potere e regola e plasma la vita tutta della cittadinanza tenendo fisso lo sguardo all'idea del bene.

Di stampo schiettamente ellenico è lo stretto rappor-

to stabilito dall'etica platonica tra il sentimento morale e la sensibilità estetica. Il bello e il bene vengono a costituire un'unità praticamente inscindibile. Infatti il bello altro non è se non il bene che si rivela sotto forma di simmetria e armonia e suscita il compiacimento estetico. Il bello e il bene si trovano uniti nell'anima « giusta » e nella singola azione morale così come sono uniti nell'assoluto. E la bellezza sensibile, nella misura in cui fa rammentare all'anima umana la sua patria iperurania e suscita in essa forze creative e trasfigura e nobilita l'esistenza terrena, diviene un tramite tra il mondo visibile e il mondo del bene e del bello eterni.

Il Nietzsche ritrovò la genuina grecità solo nell'epoca presocratica e vide consumato, nella persona e nell'attività del « plebeo » Socrate, il divorzio dallo schietto spirito ellenico, divorzio che si sarebbe poi continuato nell'indirizzo religioso ed etico di Platone. Questo quadro è falso. L'etica socratica affonda le sue radici nell'essenza del popolo greco, e proprio nella concezione platonica del mondo le disposizioni naturali di quel popolo giunsero a piena maturità. Le tre guide ideali, le tre stelle che illuminavano la via all'uomo greco, il vero il bello il bene, costituiscono per Platone una costellazione unica che, dal principio primo dell'essere e del conoscere, rischiara e riscalda il cosmo intero e la vita umana.

Platone, creando, nel corso del suo insegnamento nell'Accademia, un'etica su basi scientifiche, non distolse mai lo sguardo da uno scopo concreto, la riforma della *polis* secondo le intenzioni che erano state di Socrate. Quelli da cui prende le mosse nella sua attività di scrittore sono precisamente i problemi particolari sollevati da tale impostazione. Aristotele è invece il filosofo sistematico che vuol indagare il cosmo intero in base ad un unico e uniforme metodo scientifico, ma nello stesso tempo con una chiara delimitazione dei singoli campi di ri-

cerca. Mentre in Platone l'etica è inseparabilmente legata alla metafisica, in quanto l'idea del bene fornisce il criterio anche per l'azione morale, questo nesso con Aristotele si spezza[109]; e se per Platone la saggezza, come conoscenza teoretica dell'idea suprema che è il principio dell'essere, del vivere e dell'agire, coincide con la prudenza pratica, la φρόνησις, Aristotele si attenne a questo postulato solo nella prima fase del suo pensiero. Successivamente egli distinse dalla σοφία, la conoscenza pura, volta esclusivamente all'universale, la φρόνησις, che, come prudenza pratica, regola quanto fa l'individuo; inoltre, separando nettamente dalle virtù intellettive, o « dianoetiche », le virtù pratiche, o « etiche », che determinano tutto il comportamento morale dell'anima mediante il prevalere dell'intelletto sull'irrazionalità della vita istintiva, definì per la prima volta in forma non equivoca il concetto di etica. In modo analogo distinse nitidamente l'etica individuale e l'etica sociale, e l'una e l'altra trattò da punti di vista loro propri. E come nelle sue lezioni di politica discute un certo numero di problemi pratici che poco hanno a che vedere con la moralità in quanto tale, così nell'etica sviluppa la trattazione del compito e della destinazione dell'uomo soprattutto dal punto di vista dell'individuo. Poiché l'essere è per lui qualcosa di connesso all'oggetto singolo, e il metodo sperimentale lo ha abituato ad abbracciare con lo sguardo tutta la molteplicità dei fenomeni esistenti, Aristotele, scostandosi decisamente da Platone, rivolge la sua attenzione all'individualità e le riconosce, sotto l'aspetto etico, i più validi diritti. La via di mezzo, che è il principio basilare tanto dell'etica quanto della politica di Aristotele, dev'essere sì tracciata al singolo in base alle norme generali della φρόνησις, ma anche

---

109 Per quanto segue cfr. W. JAEGER, *Aristoteles*, München 1922, p. 84 s. [trad. ital. G. Calogero, Firenze 1935, p. 106 ss.].

con riguardo alle sue caratteristiche individuali e alla sua particolare posizione. Proprio nello sviluppare tali considerazioni Aristotele si diffuse con singolare cura e penetrazione psicologica nei particolari, affinando ed approfondendo l'etica individuale. Ciononostante l'uomo rimane per Aristotele un « animale destinato a vivere in una comunità politica » e, prendendo a scrivere il suo trattato di etica, egli definisce questa parte della filosofia una scienza politica, culminante, come etica della comunità, nella teoria dello stato. Il questito se l'*areté* dell'uomo è distinta dall'*areté* del cittadino o coincide con essa, è per Aristotele un problema scientifico.

In Platone c'è ancora perfetta armonia tra la personalità dell'individuo e la sua sensibilità verso il fatto politico. In Aristotele avvertiamo il gioco di due forze tra loro contrastanti: le sue inclinazioni naturali lo portano al pensiero puro e praticamente fanno sì che organizzi la sua vita di ricercatore e di maestro in disparte dallo stato; d'altra parte egli avverte la necessità di giustificare davanti ai suoi discepoli e davanti a se stesso la propria professione come un servizio reso alla collettività. Dunque la *polis* è ancora vista come l'unico mondo entro cui l'uomo possa svolgere la sua attività e realizzare il suo destino.

Fuori di Atene il distacco del singolo dalla *polis* e lo sviluppo di un sentimento individualistico della vita si attuarono in modo ancor più rapido e radicale. Democrito, il quale, come materialista, è agli antipodi di Platone e di Aristotele, ma è unito ad essi dal comune amore per la scienza, si dedicò, nell'isolamento della sua piccola Abdera, ad una multiforme attività di ricerca e compose anche un'opera di etica, in cui, senza badare a fornire alle sue idee una base scientifica, lasciò che si esprimesse in tutta semplicità il suo personale sentimento della vita. L'ideale di Democrito è l'εὐθυμίη, la

gioia di vivere che l'uomo prova in tutta la sua purezza quando la mente « non si rivolge a ciò che è mortale », ma vive per lo spirito e per la ricerca. Democrito non dubita di aver bisogno, per poter condurre la sua tranquilla vita di studio, di trovarsi in uno stato ben ordinato, ma personalmente non sente l'obbligo morale di partecipare alla vita di esso; anzi, comincia la sua opera proprio con l'ammonimento a non occuparsi più del necessario delle contingenze pubbliche e private. Egli dissuade dall'aver figli, perché i figli procurano preoccupazioni ed emozioni che distraggono da quello che è il vero scopo della vita. Democrito non si sente cittadino, ma scienziato. L'attività scientifica è la sua professione, ed egli la vede svolgersi in disparte dalla *polis*[110].

Anche tra i seguaci di Socrate ci furono degli individualisti, che dalla parola del maestro colsero solo la lieta novella che l'uomo ha dentro di sé la forza necessaria per foggiare la propria vita indipendentemente dalla collettività e dalla situazione esteriore. Aristippo proclamò fine della vita il piacere, che in sé e per sé sarebbe sempre degno di essere ricercato e « buono ». Esistono però, secondo lui, dei piaceri che vanno evitati perché si traggon dietro, come conseguenza, un maggiore dolore: perciò è necessaria un'« arte della misura » – a ciò si riduce in Aristippo la φρόνησις socratica –, la quale ponga nelle condizioni di valutare e scegliere opportunamente le sensazioni di piacere momentanee e assicuri così permanentemente una sovrabbondanza di piacere. A questo punto non poteva non porsi il quesito se tale fine fosse raggiungibile in qualsiasi circostanza in cui la vita ci pone, e l'ottimismo di quell'Aristippo che aveva concepito la vita come un'arte si rovesciò con Egesia in un pessimismo che, disperando che la vita

[110] Democrito, B 3; 189; 191; 225; 275-277 Diels.

possa concludersi con un bilancio positivo, non seppe raccomandare alcun'altra via d'uscita all'infuori del suicidio (vedi sopra, p. 170).

Avversario irriducibile dell'edonismo fu Antistene, che scoprì la vera saggezza nell'accorgersi che proprio la rinuncia al piacere dei sensi rende l'uomo indipendente dal mondo esterno e che l'uomo può raggiungere la libertà interiore e quella felicità che è data dall'accontentarsi della propria sorte solo se tempra il corpo e l'anima con la fatica e la dura disciplina e si educa a non provare bisogno alcuno. Anche Antistene non giudica necessaria l'esistenza di una *polis* per garantire l'*eudaimonía* all'uomo; ciò non significa che non sentisse profondamente gli obblighi morali verso la collettività.

Di tali obblighi fece piazza pulita Diogene di Sinope, che trasportò la dottrina di Antistene dalla scuola nella strada e la tradusse in azione. Con lui si manifesta per la prima volta l'idea che la civiltà che si era così rapidamente sviluppata non aveva fatto altro che moltiplicare i bisogni dell'uomo, togliendogli la felicità di cui prima aveva goduto sapendosi accontentare. Perciò tutta la civiltà non gli appariva se non un cumulo di errori, lo stato un'istituzione superflua, il mondo un manicomio i cui ospiti inseguono vane chimere; sentiva in sé l'impulso missionario a « cambiare il conio di tutte le monete correnti » e a mostrare agli uomini la strada della vera felicità. « Voi aspirate – diceva – al denaro e agli onori, e torcete il naso se io mi accontento d'un po' di pane e d'un sorso d'acqua e come riparo per la notte mi basta una botte; ma siete forse più contenti e più felici di me? Siete orgogliosi di vivere, da liberi cittadini di una democrazia, come meglio vi piace; ma libero è solamente colui che non ha né creditori né superiori da temere e non si prende cura del pane quoti-

diano. Voi chiamate spregevole la mia vita perché io non do peso a tutte le idee della vostra società; ma che cosa sono in definitiva le cosiddette conquiste della civiltà? Nell'altro che inganno, vano fumo, capace solo di annebbiare la vista dell'uomo, impedendogli di vedere ciò di cui ha veramente bisogno. Volete trovare la via verso la vera felicità? Tornate alla natura! Quanto poco essa richieda ve lo insegna anche la povera gente che incontrate nei vicoli della vostra città, quella gente che vive con un pugno di fichi e si sente tanto bene dentro i suoi stracci quanto voi nel vostro lusso e nei vostri abiti eleganti »[111].

Gli Elleni, fin dalle origini, avevano istintivamente organizzato la loro vita dentro la natura e in armonia con essa: ma questa natura non era altro che il contesto vitale in cui si trovavano immersi fin dalla nascita, e la vita conforme a natura era quella cui li guidava spontaneamente il loro proprio essere. Essi ignoravano cosa significasse vivere separati dalla natura. Tale sensazione la provò per la prima volta l'età di Diogene, e fu questo il motivo che spinse Diogene, questo « Socrate arrabbiato », a predicare con zelo fanatico il « ritorno alla natura ». Non si tratta di un entusiasmo romantico. Diogene era un epigono dei sofisti, che nella natura avevano visto la norma valida anche per la vita umana; senonché in lui il disgusto per la civiltà e l'aspirazione esclusivistica alla felicità personale si fusero insieme per dare di tale dottrina una nuova interpretazione pratica. La natura diviene per Diogene l'antitesi ideale della civiltà contemporanea, e così egli arrivò a convertire l'ideale greco dell'assenza di bisogno in quello, affatto estraneo allo spirito della grecità, della rinuncia a tutti i beni

---

111 Cfr. Diogene Laerzio, VI 20-81; Ed. Schwartz, *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Leipzig 1912⁴, II 1.

della vita, e non solo a cercare la salvezza nella liberazione dalle catene imposte dalla civiltà, ma anche a rifiutare in blocco la civiltà stessa. È pure lontano dal sentire ellenico l'altro paradosso con cui egli va molto al di là del principio sofistico secondo cui l'uomo è la misura di tutte le cose: sebbene non privo di interessi spirituali (scrisse anche delle tragedie, allo scopo di propagandare le sue idee), si pronunciò per la vita conforme a natura con una spiccata preferenza per il modo di vivere degli animali. La provocante spregiudicatezza con cui si faceva beffe di ogni regola morale e sociale e urtava a bella posta la sensibilità estetica del prossimo, gli valse il soprannome spregiativo di « cane » (in greco κύων); ma egli lo colse di rimbalzo come un titolo d'onore e lo lasciò in eredità ai suoi discepoli, i Cinici.

Fu proprio questa assoluta mancanza di αἰδώς a urtare fortemente i veri Greci, e in particolare gli aristocratici, come per esempio un Panezio, rifiutarono sdegnosamente questa « filosofia da cani ». Tuttavia fece molta impressione sui contemporanei che Diogene avesse veramente la forza di vivere come un lazzarone e desse così una pratica dimostrazione della felicità raggiunta eliminando tutti i bisogni. La sua non era una « filosofia del proletariato », anzi non era una filosofia di nessun genere, ma solo un'arte pratica del vivere, basata su poche semplici massime ed applicabile esclusivamente nella benedetta terra del sud. Ma proprio per tale motivo questa originale personalità, con quel suo spietato umorismo, poté esercitare una notevole influenza su più vaste cerchie.

Accanto a Diogene, e influenzati da lui, vi furono anche altri che videro nell'assenza di bisogni la via più sicura per arrivare alla felicità e all'indipendenza dal mondo esterno, e predicarono l'autarchia dell'individuo. Altri, tra cui Aristippo, si fecero avanti come profeti del-

l'edonismo. Ma tutte queste correnti non raggiunsero il loro pieno significato prima che, con l'età ellenistica, avesse definitivamente il sopravvento l'individualismo.

La grecità fu colpita nel suo centro vitale dal crollo della *polis*. Certo la poesia classica ebbe ancora un'ultima fioritura nella commedia di Menandro, i cui personaggi, riunendo in sé elevate doti di cuore e d'intelligenza, realizzavano uno schietto ideale umano; ma mancava loro il tratto magnanimo che un tempo era stato conferito agli uomini dalla consapevolezza di cooperare, da liberi cittadini, agli alti compiti di una grande patria. Ora, nei territori asiatici ad oriente della Grecia, furono fondate molte nuove città elleniche, le quali conservarono intatto il loro carattere nazionale; anche l'antico civismo non era per nulla estinto, come testimoniano egregiamente le grandiose fondazioni lasciate ai municipi da ricchi privati. L'amministrazione municipale concedeva un notevole margine all'attiva partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, e ancora nell'età imperiale un vero Greco quale fu Plutarco sentiva il dovere di accettare degli incarichi amministrativi nella sua città. Tuttavia, quando egli dice: « Noi abitiamo in una piccola città e rimaniamo affezionati alla patria perché non diventi ancora più piccola »[112], in queste parole non possiamo non avvertire un senso di tragedia. Questo genere di attività non poteva dare un contenuto effettivo alla vita. Quanto alle nuove metropoli, esse offrivano agli uomini un numero di opportunità prima inimmaginabile. Così non pochi Greci raggiunsero posti elevati nell'amministrazione e realizzarono grandi cose; ma lo facevano ponendosi, con una libera scelta, al servizio di una monarchia il cui spirito rimaneva loro estraneo, non più in quanto membri d'un tutto di cui fossero per

[112] Plutarco, *Demosth.* 2. Vedi sopra, p. 240.

legge naturale parte integrante; potevano esistere tra loro e il sovrano dei vincoli personali, ma l'entusiasmo patriottico era tramontato per sempre.

All'antica « virtù civile » si sostituì la bravura in un determinato settore della vita privata. Tra i Greci, già prima, si era sviluppato un vivo senso dell'etica professionale all'interno delle organizzazioni di categoria. Nel giuramento ippocratico il futuro medico s'impegnava ad esercitare la sua arte per il bene del paziente, ad evitare gli orpelli e la ciarlataneria, a mantenere limpida e pura tanto la sua vita quanto la sua arte. Adesso tutti avevano una loro professione, liberamente scelta: ufficiali e funzionari, impiegati privati e scienziati si sentivano membri di una classe cui dovevano far onore adempiendo coscienziosamente i propri doveri. Perfino il re non voleva essere solo il padrone, ma anche il benefattore e il salvatore del suo popolo; Antigono, re di Macedonia, allevato alla scuola di Zenone, fece dell'antico precetto platonico, che il sovrano dev'essere il primo servitore dello stato, il criterio direttivo della sua attività di governo[113].

La *physis* è la parola d'ordine della nuova età. Gli abitanti delle metropoli s'entusiasmavano per la natura, per la campagna, per tutto ciò che sembrasse primitivo; ma non è da credere che questa tendenza romantica li inducesse a scambiare la loro vita con quella d'un proletario o d'un predicatore cinico. In pratica ognuno restava nella propria società borghese e cercava di sistemarsici nel modo migliore possibile, senza troppe illusioni e senza voli idealistici. Tuttavia, nei periodi turbolenti, non si poteva fare a meno di una guida sicura, e poiché l'autorità della *polis* era caduta e l'antica religione comunitaria non aveva più alcun significato per

---

[113] Per la sovranità come ἔνδοξος δουλεία cfr. Eliano, *Var. Hist.* II 20.

l'uomo moderno, non rimaneva che la filosofia, la quale, a questo punto, divenne esclusivamente un'arte pratica del vivere e promise all'individuo di garantirgli la *eudaimonía*. E la stessa filosofia reperì la propria norma nella natura. Come già un tempo Diogene, i filosofi della nuova età vollero educare gli uomini alla « vita secondo natura », interpretandola però in un senso tale che potesse essere realizzata anche in seno alla società.

La convinzione che la natura debba costituire una norma valida anche per la vita pratica si era fatta strada anche nella filosofia già nel quarto secolo. Tutta l'etica di Platone si fondava sulla conoscenza che l'anima umana ha della natura, e quando Platone propugnò per il suo stato ideale la parificazione della donna all'uomo, si affrettò a dimostrare che tale parificazione non ripugnava minimamente alla natura della donna[114]. Nel complesso, tuttavia, Platone avanzò un certo numero di riserve nei riguardi del concetto di *physis*, evidentemente perché il materialismo ne aveva fatto il perno del proprio pensiero. Precisamente per questo, nell'opera della sua vecchiaia, Platone fece il tentativo d'interpretare quel concetto inserendolo nel suo sistema. Egli sostiene che la concezione materialistica della natura non può non avere dei riflessi sulla vita pratica, conducendo alla negazione di Dio e al pervertimento del senso morale, e le contrappone l'intuizione idealistica del mondo, che come vera *physis*, quella che regola tutto il divenire, riconosce solo l'elemento spirituale, professa la sua fede nella divinità e nelle idee morali ed esige, infine, la preminenza dello spirituale anche nella vita umana[115]. In seguito Aristotele utilizzò il concetto di *physis* proprio per dimostrare che i beni materiali sono sì indispensabili

---

114 Platone, *Resp.* 453-456b.
115 Platone, *Leg.* 889-899c.

all'uomo, data la sua natura, onde realizzare la piena felicità, ma che tuttavia il suo proprio essere lo destina alla vita secondo lo spirito[116]. In Aristotele l'impiego del concetto di « vita secondo natura » è ormai abituale; esso divenne però il motivo dominante dell'etica solo nella filosofia ellenistica.

Prima di ogni altro si rese interprete del nuovo sentimento della vita l'ateniese Epicuro[117], proprio perché, sotto l'impressione della nuova situazione generale e in seguito alla sua stessa personale esperienza, egli aveva rotto nel suo intimo con l'antico spirito e con gli ideali della *polis*. Esclusivamente volto com'era alla propria felicità di individuo, egli diede il più pieno assenso alla dottrina sofistica secondo cui lo stato non è una comunità naturale, ma deve la sua origine ad una convenzione tardivamente stipulata dagli uomini riuniti insieme dalla necessità, convenzione che trova dunque la sua causa naturale nella debolezza degli individui; riconobbe perciò come norma per l'azione solo la natura dell'individuo umano preso da solo, e scoprì che il suo istinto primario si dirige esclusivamente verso il proprio vantaggio ed in particolare verso quel piacere cui tendono tutti gli esseri viventi. Solo il piacere può essere dunque il fine ultimo, il τέλος dell'uomo, e solo nel tendere verso il piacere può ravvisarsi il contenuto della vita conforme a natura. Epicuro, dalla evoluzione subita dalla scuola di Aristippo, trasse la conclusione che il momentaneo piacere fisico non può essere posto come il possesso veramente degno di essere ricercato; fu però soprattutto la sua personale sensibilità a indurlo a caratterizzare in modo diverso il piacere perfetto. Fino

---

[116] Aristotele, *Protr.* fr. 11 Walzer. Cfr. F. DIRLMEIER, *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, « Philologus » Suppl. XXX. 1, p. 24 ss.

[117] Per quanto segue cfr. Epicuro, frr. 67; 69; 70; 412; 514; Κύριαι δόξαι, 5; frr. 504 ss.; 397; 472 Usener.

dall'infanzia egli era stato tormentato dall'infermità e nella giovinezza lo avevano indubbiamente fatto soffrire la paura angosciosa della morte e il timore degli dèi: da tutto questo fu liberato grazie allo studio della filosofia atomistica. Egli allora individuò il piacere in una felicità durevole, in quello stato di benessere che nasce dalla capacità di resistere ai dolori fisici e di eliminare l'irrequietezza psichica, insomma dalla « atarassia ». Per poi garantire l'unitarietà delle regole che devono inquadrare la vita, egli si attenne rigorosamente al principio che anche l'atarassia ha la sua radice ultima nel piacere dei sensi, verso cui l'istinto fondamentale dell'uomo si dirige fin dalla nascita: « Non saprei che cosa rappresentarmi come bene se dovessi astrarre dal piacere trasmesso dall'occhio, dall'orecchio, dalla lingua e dall'istinto sessuale ». Anche l'attività spirituale trovava per lui il suo significato e il suo termine ultimo di riferimento solo per questa via. Quanto alle scienze e alla conoscenza pura, non seppe apprezzarne il valore. Infine la φρόνησις, come saggezza pratica, solo in tanto aveva un senso, in quanto garantiva all'uomo una sovrabbondanza di piacere e uno stato d'animo durevolmente sereno. Intesa nel senso dell'« arte della misura » aristippea, essa insegna agli uomini la scelta più opportuna del piacere che, in un momento dato, vale la pena di ricercare, lo protegge dagli appetiti innaturali o troppo difficilmente appagabili e gli mostra quanto poco sia ciò di cui l'uomo ha bisogno per vivere e per essere contento; lo aiuta altresì a superare il dolore e accresce obiettivamente le fonti di piacere con il ricordo dei godimenti passati e con l'aspettazione di quelli futuri. In ciò si esaurisce per l'uomo il significato della φρόνησις. Essa è tanto poco degna di essere raggiunta in sé e per sé quanto tutte le altre decantatissime « virtù »; non è che un mezzo da subordinare al fine supremo della vita: « Tutti i di-

scorsi che si fanno sulla virtù non sono altro che chiacchiere, e di tutta l'onestà, se non mi dà un qualche piacere, io me ne infischio » (anzi, da buon Greco, Epicuro è ancora più crudo, e dice: « Ci sputo sopra »). Anche la giustizia non è propriamente deducibile, come obbligazione morale, dalla natura dell'uomo. Non è che il proprio ben inteso interesse, che porta l'uomo ad inserirsi nella comunità e ad evitare di recar offesa agli altri. Solo così, infatti, egli può preservarsi dall'inquietudine che nasce dalla paura della pena e godere l'atarassia, che non potrebbe essere controbilanciata da nessun vantaggio materiale.

Per questa via indiretta Epicuro perviene a lasciar sussistere anche le antiche tradizionali virtù elleniche. Arriva a dichiarare: « Senza essere virtuosi non è possibile vivere felici ». Ma le virtù hanno senso per lui solo in quanto mezzi che consentono di non mettere in pericolo il piacere. Non hanno un valore autonomo.

Epicuro, personalmente, condusse una vita irreprensibile, e da nulla fu più alieno che dal sostenere uno sfrenato edonismo: « Nessuno – riconosce un suo avversario, Cicerone – ha detto di più in lode della vita semplice ». Né gli passò per la mente di sovvertire, sul piano pratico, la morale vigente. Egli credette di dover dare all'antico problema del rapporto tra l'onesto e l'utile una soluzione opposta a quella di Socrate, che aveva identificato l'utile con l'onesto. Giunse così ad escludere l'autonomo valore del bene morale e a dedurre ciò che in generale si pone come esigenza morale dall'interesse, rettamente interpretato, di quell'essere per sua natura egoistico che è l'uomo, e dall'utile. In realtà, dal punto di vista pratico, gli Epicurei furono dei leali cittadini, ma essi si astenevano dal portare alcun effettivo contributo al bene della comunità, a differenza di quanto spontaneamente facevano gli antichi Elleni: fintanto che si

trovavano degli sciocchi disposti ad affaticarsi al servizio della collettività, essi si tenevano lontani per principio dall'attività pubblica. Il loro motto era: « Vivi nascosto! ». La loro attenzione non era rivolta che al proprio Io e alla sua non turbata serenità.

Per le nuove generazioni l'equivalente della *polis* dovette essere costituito dalla piccola cerchia dei compagni di fede. Già in Aristotele, nella diversa valutazione che egli dà dell'amicizia, si manifesta tale tendenza. Epicuro, nella teoria, era costretto a ricondurre anche l'amicizia a motivi egoistici; ma praticamente essa, per lui e per i suoi seguaci – e tra questi c'erano anche molte donne –, assurse a dedizione disinteressata, ad appassionato rapimento; e poiché Epicuro fu considerato dai suoi il più grande benefattore dell'umanità, tale da meritare onori divini ben più del conquistatore del mondo, di Alessandro, la sua scuola divenne un sodalizio tenuto saldamente insieme dal culto per il fondatore, tanto da soddisfare, in tal modo, anche le esigenze religiose del singolo.

Epicuro fu un continuatore dell'edonismo di Aristippo; e come questi incontrò subito un violentissimo oppositore in Antistene, così contro Epicuro si levò un avversario accanito, Zenone, che aprì la sua scuola ad Atene circa cinque anni dopo l'inizio dell'attività di Epicuro, nel 301 a. C. Per Zenone l'istinto primario dell'essere vivente non è rivolto al piacere, ma alla conservazione e all'esplicazione del proprio essere, cui solo in un secondo momento si accompagna una sensazione di piacere [118]. Ma non è lecito determinare il fine dell'uomo in base alla sua natura animale; occorre risalire a ciò che costituisce il suo autentico essere, e cioè non agli appetiti, ma al *logos*. Perciò la vita « secondo natura » può essere soltanto una vita in piena armonia col *logos*,

[118] Cfr. Diogene Laerzio, VII 85. Vedi sopra, p. 455.

che è il signore, non il servo, degli appetiti: in ciò risiede il vero bene dell'uomo, la sua *eudaimonía*. Buono, come aveva già visto Socrate, è solo ciò che fa avanzare l'uomo su questa via, ciò che lo rende intimamente buono e contribuisce in modo immediato alla sua *eudaimonía*; cattivo ciò che ha effetti opposti. Quanto poi si trova in mezzo tra questi due termini, anche la salute e la ricchezza, le quali acquistano un valore solo mediante il retto uso che se ne fa, è, in rapporto al fine della vita, qualcosa di indifferente: un ἀδιάφορον.

Epicuro, ammette senza esitazione Zenone, prende correttamente le mosse dalla natura dell'uomo, ma sbaglia nel valutarla. Infatti, accanto all'istinto di conservazione che spinge a ricercare il proprio vantaggio, già il bambino appena nato dimostra un'inclinazione disinteressata per i propri genitori e per quanti immediatamente lo circondano, e questa inclinazione poco alla volta si allarga, finché l'uomo sente tutti i suoi simili come parenti e « congiunti », cui è legato e che deve soccorrere anche astraendo dal proprio personale vantaggio. L'uomo possiede questi impulsi altruistici perché è predisposto dalla natura alla vita in comunità. Questa però non è la ristretta comunità in cui il singolo abita, la *polis* con i suoi confini arbitrariamente fissati, ma la grande cosmopoli, che abbraccia lui e tutti gli altri esseri dotati di ragione, compresi gli dèi. A tutti costoro il singolo non è legato solo mediante un sentimento soggettivo, mediante la naturale inclinazione verso il suo prossimo, ma anche, obiettivamente, dalla legge razionale, senza la quale né la piccola unità statale né la cosmopoli potrebbero sussistere. Questa legge razionale insegna all'uomo a rispettare i diritti degli altri, gli impone dei doveri verso di loro, gli prescrive che cosa deve fare o non fare in quanto membro della collettività universale. È l'adempimento di tale comandamento che ren-

de « lodevole » un'azione, che, come aveva già detto Aristotele, la rende, in quanto la si sottoponga al giudizio morale, « onesta ». D'altra parte l'obbedienza alla legge razionale non insidia l'autonomia dell'uomo; infatti è sempre lo stesso *logos* quello che governa nel mondo e nel petto dell'uomo, e sta nell'uomo il volere o meno vivere in armonia con la ragione universale. La libera, responsabile decisione del *logos* che è in noi è il presupposto della moralità, la quale costituisce un privilegio dell'uomo e lo distingue dall'animale, privo di razionalità. Perciò gli Stoici, come abbiamo già notato (p. 57), fecero di tutto per salvare, nonostante la loro teoria della *heimarmene* intesa come ferrea causalità, il libero arbitrio dell'uomo. Rientra nella natura dell'uomo che il suo *logos* abbia la capacità di dare o di negare l'assenso alle rappresentazioni che gli affluiscono dall'esterno e, in tal modo, di permettere o di impedire che esercitino un'influenza sulla vita psichica e sull'agire. D'altronde l'uomo ha la forza d'esercitare questo controllo solo se possiede la scienza del bene in senso socratico, non cioè come nozione intellettiva, ma come sentimento che compenetra l'essere tutto. In ciò sta l'*areté* dell'uomo, la quale altro non è se non l'atteggiamento proprio dell'anima in pieno, perenne accordo con il *logos*. Significa disconoscere la dignità caratteristica dell'uomo negare, come fa Epicuro, il valore autonomo della virtù e degradarla a serva del piacere. Come, ancora una volta, ha già intuito Aristotele, l'*areté* rappresenta il compimento della natura umana: ma allora non deve essere soltanto il bene supremo dell'uomo, ma anche l'unico, e deve quindi bastare per garantire l'*eudaimonía*. Il bene morale e l'utile coincidono[119].

---

[119] Per tutto il capoverso, cfr. *Stoicor. vet. fragm.* III 37; 83; II, p. 296, 1; 297, 17; III 39; 197.

Proponendo tale dottrina gli Stoici si sentivano i veri eredi di Socrate. A differenza di Platone e di Aristotele, ritenevano anche di poter mantenere valida la massima che la virtù consiste in un sapere, e a tale massima diedero il sostegno di una psicologia intellettualistica. Zenone, invero, ammetteva ancora un'origine autonoma degli istinti e si limitava a far dipendere il loro ulteriore sviluppo dall'assenso del *logos*. Crisippo si spinse più avanti e sostenne che l'organo direttivo dell'anima è il *logos* per sua natura puro, e che gli istinti non sono altro se non giudizi, solo in tanto distinguibili da quelli teoretici in quanto provocano un concreto movimento dell'anima in direzione d'un determinato oggetto. Solamente così gli parve dimostrato il carattere conoscitivo della virtù, e ritenne altresì che fosse assicurata una volta per tutte la libera decisione del *logos* e la sua indipendenza dalle cose esterne: naturalmente solo nel caso che il *logos* dell'uomo sia sano e abbia la forza di mantenersi saldo di fronte a qualsiasi allettamento proveniente dal di fuori. Se poi, per propria colpa, è divenuto troppo debole, esso soggiace all'impressione esterna e si determinano dei giudizi malsani, falsi, un « movimento irrazionale e innaturale dell'anima », col quale l'istinto « oltrepassa i limiti fissatigli dalla ragione ». Sorge allora una passione, un πάθος, a causa del quale il *logos* stesso perde la sua propria libertà e viene a trovarsi in un rapporto di passività rispetto al mondo esterno. Le passioni costituiscono pertanto il pericolo più grave che insidi il funzionamento naturale del *logos* e il comportamento morale[120].

Il concetto di *pathos* affonda profondamente le sue radici nel sentire ellenico. In quanto « patire », abbrac-

---

[120] *Stoicor. vet. fragm.* III 377-490; cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, pp. 89 ss., 143 ss.

cia per i Greci tutti i processi cui l'uomo non partecipa spontaneamente, ma in cui è in qualsiasi modo « mosso » dal di fuori. È un *pathos* l'alterazione « patologica » che il corpo subisce a causa d'un influsso esterno, è un *pathos* ogni processo psichico provocato da un'impressione esterna. È un *pathos* l'immagine impressa da un oggetto sulla retina, come pure la percezione dolorosa causata da una lesione, ma soprattutto il sentimento suscitato nell'anima, sotto l'influenza dell'ambiente, dalla rappresentazione di un bene o di un male presente o futuro: la gioia o l'afflizione relativa al nostro stato presente, la paura di una disgrazia imminente, il desiderio di un bene venturo. Sono queste le quattro passioni fondamentali cui gli Stoici subordinano tutte le altre, mentre la psicologia platonica assegnava un posto di rilievo all'ira, includente del pari il dolore per un'offesa arrecataci e il desiderio di vendicarci. Se però vogliamo ricostruire con esattezza che cosa fosse il *pathos* per i Greci, non dovremo intendere le emozioni come alcunché di immesso nell'anima dal di fuori – ciò non risponde al vero nemmeno là dove, in Omero, Atena interviene per esortare Achille alla riflessione –, e si fraintende la psicologia dei Greci quando si pensa che, secondo loro, « l'uomo non imputa a se stesso le proprie passioni, non le considera appartenenti al suo Io »[121]. In realtà anche le passioni traggono origine dall'interiorità dell'uomo, e questi ne rimane responsabile: Aristotele lo affermò esplicitamente[122]. E anche nei confronti delle passioni l'uomo non si comporta in modo puramente passivo: esse sono « re-azioni » alle impressioni esterne. Ciò non significa che non siano tenute nettamente distinte dalle « azioni », che devono la loro esistenza esclusivamente ad un im-

[121] Cfr. H. DREXLER, « Nachr. Gött. Ges. » 1943, p. 314.
[122] Aristotele, *Eth. Nic.* III 3.

pulso interiore. E questo per l'appunto caratterizza i Greci: che essi, nel loro tendere ad autodeterminarsi, all'azione spontaneamente voluta, percepivano tutto ciò che tale non è come un « patire » e lo comprendevano sotto un'unica denominazione.

La parola *pathos* acquistò quindi per gli Elleni un significato assai ampio ed ebbe, nella teoria e nella pratica, gli usi più diversi. Elaborò una speciale teoria dei πάθη la retorica, perché l'oratore voleva risvegliare nel suo uditorio determinate passioni, come la pietà e la collera; e un'altra ne elaborò l'estetica, perché vedeva l'efficacia della tragedia nella capacità di suscitare il terrore e la pietà; per questa via, in Aristotele, venne anche determinato l'uso di *pathos* come termine della psicologia. Mentre i Cirenaici, che erano dei positivisti, e più tardi Epicuro designavano col nome di πάθη le percezioni e le elementari sensazioni del piacere e del dolore, Aristotele usa tale termine riferendosi ai molto più complessi sentimenti e appetizioni della vita psichica superiore. Per lui i πάθη, insieme alle azioni, costituiscono la sfera in cui si manifestano le virtù etiche[123]. Aristotele però non intraprese ancora un'indagine scientifica intorno alla loro natura. I primi a farlo furono gli Stoici, perché videro nelle passioni dei fenomeni patologici della psiche, tali da turbare la pace interiore e da abolire l'autodeterminarsi del *logos*. Perciò ravvisarono nella liberazione da tali « sofferenze », nella estirpazione delle « passioni », la condizione preliminare per una vita morale: l'« apatia » divenne il tratto essenziale nell'immagine dell'uomo perfetto.

Con ciò, a dire il vero, gli Stoici incontrarono la violenta opposizione di quei filosofi in cui era più viva la schietta sensibilità ellenica e che scorsero nell'« apa-

[123] Aristotele. *Eth. Nic.* 1105b 21.

tia » un'innaturale e inattuabile repressione della vita affettiva. Anche costoro, tuttavia, ammettevano che il raffrenare e circoscrivere gli istinti mediante il *logos* rispondesse a un'esigenza morale, e sotto l'influenza della Stoa la teoria delle passioni divenne una parte tradizionale, o per meglio dire il nucleo stesso, di tutta l'etica, così presso i Greci come presso i Romani; e ancora il Rinascimento seguirà questo schema.

Con rigore inflessibile, con un'assoluta consequenziarietà, gli Stoici svilupparono quello che era il pensiero centrale della loro filosofia: che il fine della vita umana dev'essere determinato dal *logos*, il quale costituisce la vera essenza dell'uomo. Ma l'uomo è pur sempre fatto anche di corpo, e la vita « secondo natura » esigeva pertanto che si tenesse un certo conto anche della natura animale dell'uomo. Ciò costrinse gli Stoici ad attenuare il loro rigore nella valutazione delle cose e a ridurre le loro richieste in ordine alla vita pratica. La salute fisica, ad esempio, poteva forse, pur non rientrando nel bene morale, essere realmente considerata cosa affatto indifferente all'uomo e venire posta sul medesimo piano dell'infermità, quando la salute è tanto conforme alla « natura » dell'essere preso nel suo complesso, quanto l'infermità, al contrario, le ripugna? Zenone non viveva fuori del mondo al punto da scansare tali aporie per amore del suo sistema. Egli mantenne ben saldo il principio che la salute e il possesso di cose materiali non rappresentano dei beni reali e che non potrebbero in nessun caso, dandosi un conflitto, essere gettati sulla bilancia dall'altra parte del bene morale; ma concesse tuttavia ad essi un valore relativo e considerò ovvio che l'uomo, qualora possa farlo senza nocumento morale, preferisca la salute all'infermità. Non si aveva in tal caso un'azione perfettamente virtuosa, immediatamente diretta al fine morale e presupponente la piena scienza del

bene; si trattava tuttavia di un comportamento naturale, adeguato alle esigenze della legge razionale, un comportamento che anche all'uomo comune era consentito raggiungere, anzi, in quanto modo d'agire conforme a natura, costituiva per lui un « dovere ». Questa attenuazione del rigorismo stoico non va dunque considerata come un compromesso che gli Stoici fossero costretti a concludere, violando i loro principi, con la vita pratica, ma una conseguenza tratta dalla legge fondamentale della vita « secondo natura ». Essa non comportò la creazione di una doppia morale, anche se implicò l'ammissione d'un conflitto tra l'ideale di una vita condotta esclusivamente secondo lo spirito e la vita pratica, ammissione che condusse ad un certo numero di difficoltà[124].

Osserviamo un'analoga attenuazione nella valutazione dell'uomo stesso. Anche qui, in linea di principio, gli Stoici partirono dal presupposto che il *logos* dell'individuo è o sano o malato, e distinsero pertanto gli uomini in due categorie: da una parte i saggi, che hanno il pieno possesso del « *logos* diritto » (ὀρθὸς λόγος), tale cioè da non poter essere distorto da nessuna influenza esterna, e perciò anche del sapere e della virtù; dall'altra gli stolti, gli uomini che non hanno saputo conservare la sanità e la forza del *logos* e che perciò, come gli Stoici dissero con un provocante paradosso, devono essere considerati tutti malati di mente, pazzi. Sul piano pratico, però, gli Stoici non poterono fare a meno di applicare anche a questi ultimi una scala di valutazione relativa, di ammettere dei gradi di conoscenza e la possibilità di un certo progresso morale.

Con tanto maggior zelo diressero i loro sforzi a dare rilievo alla figura ideale del saggio, rilevata sulla massa

[124] Per tutto questo capoverso e il successivo cfr. *Stoicor. vet. fragm.* III 127-139; 491-523; 544-684; IV p. 122 (indice, s.v. προκόπτω).

degli uomini comuni: questo saggio è l'uomo perfetto, posto dal suo sapere al disopra così dell'errore teoretico come delle passioni, interiormente libero da ogni costrizione e indipendente dal mondo esterno, nel pieno possesso della pace dello spirito e dell'*eudaimonía*. Poiché egli solo conosce il retto uso delle cose, è il vero ricco; poiché egli solo ha la scienza di ciò che per l'uomo costituisce il vero bene, è l'unico che possa agire in qualsiasi circostanza in modo retto e buono in vista del fine ultimo dell'uomo. Egli è perciò il vero duce e re. Egli solo è sano: « a meno che non abbia il raffreddore », commenterà scanzonatamente Orazio, che non risparmiò anche altre frecciate a questo essere fantomatico, il quale, a detta degli stessi Stoici, si incarna in questo mondo al più ogni cinquecento anni, come l'araba fenice. Eppure questa figura ideale esercitò un'influenza enorme, ben al di là dei circoli stoici; accadrà anche a Kant di adornare l'uomo perfetto, così come egli lo concepisce, con i tratti del saggio stoico. Gli Elleni aspiravano alla rappresentazione plastica e perciò seppero sempre apprezzare l'efficacia educativa di un modello. Zenone stesso disse una volta che avrebbe preferito vedere un solo santone indiano che si fa bruciare vivo di sua volontà piuttosto che leggere mille trattati intorno alla virtù[125]. Quanto a lui, non aveva la personalità affascinante di un Socrate, e nemmeno di un Epicuro, che fu venerato come un dio dal suo sodalizio; così creò questa figura ideale di saggio, il cui valore sussisteva indipendentemente dal fatto che non fosse mai esistito o non potesse venire giammai realizzato compiutamente. Anche Gesù non si preoccupò della raggiungibilità dell'ideale se disse agli uomini: « Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli ».

---

[125] Zenone, fr. 241.

Epicuro, come Zenone, afferma che il saggio, quale egli lo concepisce, sarebbe felice anche in mezzo alle torture, e nel giorno stesso della morte dettò una lettera per i suoi seguaci in cui faceva constatare loro la forza vitale della sua filosofia, dimostrando che egli, malgrado gli indicibili dolori fisici che lo affliggevano, conservava intatta la serenità nel ricordo delle ore passate insieme ai suoi discepoli. Dunque Epicuro e Zenone, sebbene le loro filosofie fossero l'una agli antipodi dell'altra, concordavano nella determinazione del fine da raggiungere: si proponevano di additare all'individuo la via più sicura verso l'*eudaimonía*. Essi sono i rappresentanti del nuovo spirito individualistico: sia Epicuro, di pura stirpe greca e proprio per questo tanto più consapevole di consumare la rottura con l'antico sentimento della *polis*, sia Zenone, un semita ellenizzato, come Crisippo, e quindi necessariamente privo del sentimento della *polis*. Zenone e Crisippo, però, per il fatto di vivere in terra straniera, avvertirono che, sul piano fisico e su quello spirituale, c'è un vincolo che tiene uniti tutti gli esseri razionali, e così annunziarono, per la prima volta nella storia, quell'idea dell'umanità che doveva penetrare nella coscienza dell'Occidente. Da questa idea si sviluppò pure la dottrina del diritto naturale, che la moderna teoria della politica dedusse – al pari di quella, ad essa opposta, dal contratto sociale – dal pensiero antico, per elaborarla poi ulteriormente.

« L'uomo, come cittadino della cosmopoli, possiede alcuni diritti naturali che gli competono dovunque egli sia, indipendentemente dalle leggi positive dei singoli stati »: con ciò, in antitesi con l'età classica che conosceva solo dei diritti civili, veniva scoperto il concetto dei « diritti umani », concetto che aggiunse un tratto affatto nuovo all'etica greca. Nuovo fu anche il concetto stoico del dovere, che sottometteva l'uomo al « tu devi »

della legge razionale, senza intaccare la sua autonomia morale (vedi sopra, p. 458). Gli Stoici scoprirono altresì per primi il problema del libero arbitrio, che, nonostante la loro teoria della *heimarmene*, cercarono di salvare ad ogni costo, in quanto presupposto dell'azione morale. In entrambi i casi essi diedero una nuova impronta, in cui è riconoscibile l'influenza dello spirito ellenico, ad idee che avevano importato dalla loro patria. Anche altri tratti della filosofia stoica rammentano l'origine non greca dei suoi fondatori: ad esempio quella specie di pittura in bianco e nero per cui, in linea di principio, non s'ammettevano che il bene e il male, la virtù e il vizio, uomini saggi e uomini pazzi, senza vie di mezzo. S'aggiungano, dal punto di vista del metodo, l'intellettualismo, che, senza curarsi dell'esperienza, ridusse i sentimenti e le appetizioni a giudizi dell'intelletto; il dottrinarismo, che spesso fece violenza alla realtà della vita; la dialettica troppo sottile applicata in tali ricerche; il gusto per una casistica capziosa; e, sul piano sistematico, soprattutto la repressione della vita affettiva mediante l'« apatia », la svalutazione del corpo e dei sensi e, infine, l'antropocentrismo, che vide nell'uomo il solo fine del divenire universale e non assegnò alcun autonomo valore alle piante e agli animali. Tutto ciò fece sì che la filosofia di Zenone e di Crisippo sollevasse una viva opposizione tra i Greci contemporanei, e d'altra parte, tra gli stessi Stoici, indusse il rodiese Panezio, che era di puro sangue greco, ad una rielaborazione radicale del pensiero della scuola, tale da eliminare quanto fosse estraneo allo spirito ellenico e da reintegrare altresì lo stato nella sua funzione di sfera entro cui si esplica la moralità dell'uomo (vedi sopra, p. 459).

Tuttavia, già nell'antichità, la Stoa esercitò un'influenza profonda, in quanto era l'unica scuola che po-

tesse controbilanciare la teoria epicurea del piacere e fornisse al sentimento morale di quanti quella teoria non accettavano una giustificazione teoretica. Ad innumerevoli uomini la Stoa, con la sua dottrina della divinità unica e della provvidenza, somministrò un surrogato dell'antica religione. Quando poi l'età moderna assunse la ragione come il principio partendo dal quale voleva comprendere l'universo e plasmare la vita, questa *ratio* altro non fu se non il *logos*, l'eredità della filosofia propugnata dagli Stoici, filosofia che, dunque, ha dato prova della sua concreta forza morale fino alla nostra epoca.

Anche la filosofia di Epicuro, per molti uomini dell'età ellenistica, fu un vangelo di liberazione, e, in generale, si può dire che con l'ellenismo era sorta un'età in cui la filosofia, non esigendo più che il singolo sviluppasse un'autonoma attività di pensiero a carattere scientifico, rivestiva un vitale interesse per cerchie più ampie che non quelle propriamente filosofiche. Così la filosofia aiutò molti uomini a raggiungere l'armonia interiore e la pace dell'anima e li pervase di quella fiducia che era stata tipica della nazione ellenica: li convinse cioè a credere d'avere in sé la forza necessaria per conservare la libertà interiore e la felicità anche a dispetto del capriccio del destino, della Tyche. La filosofia ellenistica fu così multiforme da offrire appagamento alle nature più diverse: i contemplativi potevano rifugiarsi nel « giardino » di Epicuro; i caratteri portati all'attivismo trovavano nell'insegnamento e nelle opere della Stoa una guida per organizzare la loro vita pratica in base ad una salda norma morale.

Dalla filosofia gli uomini dell'età ellenistica appresero non solo quale dovesse essere il loro atteggiamento di fronte alla vita, ma anche di fronte alla morte. I Greci erano uomini saldamente radicati in questa vita, e anche

chi tra loro credeva nella sopravvivenza dell'anima non aveva una meno forte consapevolezza di dover realizzare il proprio destino in primo luogo quaggiù, sulla terra (vedi sopra, p. 179). La morte che pone un termine all'esistenza terrena aveva perduto per i Greci la sua terribilità per il fatto che si scorgeva in essa un processo naturale cui ci si deve rassegnare non diversamente che all'appassire delle foglie. Cionondimeno la volontà di vivere innata nell'uomo si ribellava alla fine di tutto, e c'era il dolore che la morte di una persona cara lascia nel cuore di chi rimane. Anche qui fu compito della filosofia portare il proprio aiuto e dimostrare di essere la scienza che sa curare le anime. Nell'età ellenistica si sviluppò una ricca letteratura consolatoria, che suggeriva ad ogni persona colta i pensieri più opportuni da sviluppare nello scrivere a un amico in lutto, sì da consolarlo e da restituirgli l'equilibrio interiore. È logico che in questa letteratura compaiano i soliti argomenti consolatori, quelli che erano già usuali al tempo d'Omero e di cui ci valiamo ancora oggi (del resto i primi predicatori cristiani, nelle loro orazioni funebri, si rifecero direttamente a scritti consolatori pagani): tali argomenti risultano però organizzati in un discorso impostato filosoficamente. Ci si riferiva volentieri alla natura mortale dell'uomo, alla vanità della lotta contro la necessità naturale, ma anche alla capacità che l'uomo ha dentro di sé di mantenersi saldo contro i colpi del destino, e al dovere morale di evitare gli sfoghi smoderati del sentimento e di sopportare virilmente il dolore. Epicuro volle scacciare la paura della morte dimostrando che con la fine della vita cessa ogni forma di coscienza; gli Stoici, se sostennero la sopravvivenza dopo la morte, lo fecero più per un interesse teoretico, e cioè per dare rilievo alla preminenza dell'anima e alla sua autonomia rispetto al corpo, che per una speranza nell'aldilà fondata sul sentimento; anche per la maggior par-

te dei Platonici l'immortalità non aveva un significato molto diverso. Alle pene infernali « credevano ormai solo le vecchie ». Per tutti gli altri uno solo era il punto essenziale: che la morte non poteva in nessun caso rappresentare un male. Se ghermiva un giovane nel fiore dell'età, si ricorreva ad antiche massime ispirate al pessimismo e si calcolava quanti mali gli erano forse stati risparmiati da una morte precoce. In concreto, però, non si pensava affatto a cercarla, la morte. A questa nuova età la morte sul campo non poteva più apparire il coronamento della vita, e solo a Roma, nell'atmosfera di entusiasmo patriottico tipico dell'età augustea, Orazio potrà cantare il suo *Dulce et decorum est pro patria mori.* D'altra parte, nel caso che l'esistenza fisica si configurasse come qualcosa di talmente insopportabile per cui l'uomo non potesse più né gustare le gioie della vita né adempiere i propri doveri, il Greco riserbava anche in questo campo a se stesso la facoltà di determinare la propria sorte; perfino gli Stoici concedevano all'uomo in tali circostanze, quando cioè esistano « motivi che il *logos* debba riconoscere fondati », di porre da solo un termine alla propria vita[126]. Mentre Platone, come già Pitagora, proibì il suicidio a causa delle sue convinzioni religiose, Epitteto ringraziava Dio per avere « aperto all'uomo la porta » attraverso la quale egli può in qualsiasi momento trovare la via verso la libertà e sottrarsi ad ogni costrizione e ad ogni calamità[127]. E non erano parole. Nell'età imperiale gli Stoici romani si distinsero nel dare la dimostrazione di aver appreso dalla filosofia non solo a vivere, ma anche a morire.

L'etica elaborata dalle filosofie rimase l'elemento dominante nella vita morale dei Greci fino al momento in cui le si contrappose, nelle nuove religioni, un nemico

---

[126] *Stoicor. vet. fragm.* III 757-768.
[127] Epitteto, III 8, 6.

più forte. Non è questo il luogo per esaminare particolareggiatamente come queste religioni abbiano influito sull'ellenismo; basterà che ci fermiamo su un punto solo.

Già nell'età più remota gli Elleni avevano conoscenza di un istinto morale che prescriveva al singolo il retto comportamento nei confronti del prossimo. Tuttavia questa αἰδώς (vedi sopra, p. 593) non assurse mai a norma suprema della vita, in parte perché, esteriormente, i rapporti dell'uomo con l'uomo erano regolati dalla consuetudine e dalla legge della città, in parte perché anche in questo campo gli Elleni si fidavano della chiara indicazione dell'intelletto più che del sentimento erompente dal loro intimo. Anche il pentimento che sentivano per determinate azioni non era concepito come una contrizione, ma come un'alterazione intellettuale, una trasformazione spirituale, una μετά-νοια. Quando l'uomo omerico s'accorge delle conseguenze negative di un'azione, si rende bensì conto di dover essere stato « cieco », agendo in tal modo, ma non si sente rimordere la « coscienza ». L'antica credenza popolare secondo cui il matricida sarebbe stato perseguitato dalle Erinni, cedette il posto poco alla volta alla convinzione che il colpevole sente le torture dentro al proprio petto[128], e l'Oreste euripideo è travagliato dalla consapevolezza di aver commesso qualcosa di terribile. Ma sebbene questa consapevolezza arrivi a provocare dei dolori che sono più atroci di qualsiasi pena inflitta dall'esterno, essa rimane pur sempre soprattutto una σύνεσις, un processo intellettivo, attraverso il quale l'uomo diviene « cosciente di sé », tanto che Oreste lo esprime con lo stesso verbo σύνοιδα con cui Socrate caratterizza la consapevolezza che egli ha razionalmente di non poter avere, come individuo, sapere alcuno. Questa concezione, nel

[128] Cfr. Plutarco, *De hilar.* 19 (che dipende probabilmente da Panezio); Cicerone, *Leg.* I 40.

suo complesso è tuttavia così nuova anche agli occhi dello stesso Euripide che il suo personaggio, Oreste, deve spiegare a Menelao che cosa intende dire[129]. È, questa, una di quelle scoperte con cui Euripide, il poeta psicologo, precorre la sua età, una scoperta che esercitò i suoi effetti solo allorché l'ellenismo, in connessione con l'ingrossare delle correnti religiose, rifletté più profondamente sui moti irrazionali dell'anima. Allora perfino gli Stoici, la cui impostazione era così nettamente intellettualistica, ripresero l'intuizione di Euripide per sostenere che gli uomini hanno in sé, per natura, una consapevolezza morale. Ma la scoperta di Euripide ottenne un pieno riconoscimento solo quando, nel Neopitagorismo, l'etica e la religione vennero più strettamente saldate insieme. I Neopitagorici ritennero compito principale dell'uomo l'attività morale e, nell'interesse di questa, pretesero che ciascun uomo, al termine di ogni giornata, si presentasse davanti a quei giudici incorruttibili e non ingannabili che ha dentro al suo stesso petto e desse loro conto delle proprie azioni. Con ciò fecero della consapevolezza morale del singolo l'istanza suprema in ordine all'organizzazione della vita: i tempi saranno presto maturi perché da tale consapevolezza si sentisse venire una voce che, senza interferenze da parte della riflessione razionale, accompagnava l'uomo attraverso tutta la sua vita provando, accusando, giudicando, ammonendo. In tal modo la « coscienza » (τὸ συνειδός, συνείδησις, *conscientia*) divenne il fattore decisivo della vita morale[130]. Peraltro, più che i Greci, anche ora porsero l'orecchio ad ascoltarla uomini appartenenti ad altre nazionalità, come Filone di Alessandria, San Paolo e Seneca, mentre un filosofo completa-

---

[129] Euripide, *Or.* 396 ss.

[130] Cfr. F. Zucker, *Syneidesis-Conscientia*, Jenaer Rektoratsrede 1928 (e « Nachr. Gött. Ges. » phil.-hist. Kl. 1942, p. 466).

mente ellenizzato quale fu Epitteto rimaneva sordo a quella voce.

C'è da notare, tuttavia, che anche in Epitteto si manifestò con prepotenza il sentimento religioso, l'esigenza di stabilire un rapporto personale con Dio. E già molto prima di Epitteto intravediamo, nell'ambito della stessa filosofia, il delinearsi di un filone religioso, quando Posidonio non solo scorge il compito supremo posto dalla vita all'uomo nell'obbligo di seguire il demone che è nel suo petto, ma proclama con fervore che questo demone è immortale, e si raffigura tale sopravvivenza con una fantasia che ricorda quella che aveva ispirato i miti platonici. Posidonio, come Stoico, determina ancora il fine della vita partendo esclusivamente dal mondo di qua: l'uomo deve indagare teoreticamente la realtà e l'ordine del mondo e, nel campo della pratica, cooperare con tutte le sue forze ad essi. Ma ben presto i Platonici eressero a compito della vita il « divenir simili a Dio », e di qui nascerà la teoria plotiniana della fuga dal mondo sensibile, del ritorno nel regno immateriale dello spirito, dell'unione con la divinità.

Tuttavia anche per Plotino rimaneva un fatto ovvio che l'uomo possa realizzare il suo destino mediante il proprio autonomo pensare e conoscere, mediante la propria forza morale. Tutta l'etica e la filosofia greca erano erette su questa fede. Ma ormai quella civiltà senescente stava smarrendo il sentimento della forza umana, e le folle si rivolgevano ogni giorno di più alle nuove religioni rivelate, che ai penitenti facevano balenare la prospettiva della grazia, della redenzione, della vera beatitudine. Ciò non impedì che i Cristiani di nazionalità ellenica accogliessero le intuizioni più suggestive dell'etica stoica e di esse si valessero per procedere alla sistemazione della loro propria etica. Un Clemente Alessandrino, per esempio, seppe fondere la fede nella grazia con cui Dio aiuta l'uo-

mo con la fiducia nell'autonoma forza di questo. Altrimenti sentirono i Romani: l'ora decisiva suonò quando Agostino, nella sua polemica con Pelagio, propugnò la tesi che la natura dell'uomo è siffattamente corrotta dal peccato originale, che egli non può più reintegrare la sua volontà di fare il bene (Agostino, romano e cristiano, scoprì nella volontà, a differenza dei Greci, il fattore essenziale della vita religiosa). Il fatto che la Chiesa si pronunciasse per tale dottrina segnò la fine dell'etica pagana e di tutta la filosofia ellenica: e cominciò il Medioevo[131].

[131] Cfr. M. POHLENZ, *Die Antike und das frühe Christentum*, « Antike und Abendland » 1945, p. 53.

Capitolo Tredicesimo

LE DIVERSE FORME DI VITA. LAVORO E ATTIVITÀ PRODUTTIVE. L'IDEALE POLITICO-PRATICO E L'IDEALE SCIENTIFICO-TEORETICO[1]

Una volta immigrati nelle loro nuove sedi, i Greci fondarono dapprima la loro economia sul lavoro dei campi, cui s'affiancò la coltivazione dell'ulivo, della vite e degli alberi da frutto, e sull'allevamento. Anche prima erano senza dubbio esistite delle differenze sociali e, nella suddivisione delle terre conquistate, una parte della popolazione ebbe un trattamento privilegiato. Si giunse così alla formazione di un'aristocrazia che in guerra sopportava il peso maggiore, ma in compenso deteneva, accanto ai re, il potere politico. A tale classe si contrapponeva la massa dei coltivatori liberi; tuttavia già nell'età omerica c'era un buon numero di uomini di condizione libera che non possedevano terra propria e si guadagnavano il pane come lavoratori salariati oppure, valendosi delle loro per-

---

[1] Cfr. G. Glotz, *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920; *Histoire grecque*, Paris 1925 ss.; J. Hasebroek, *Staat und Handel im alten Griechenland*, Tübingen 1928 (per cui vedi U. Kahrstedt, « Gött. Gel. Anz. » 1928, p. 296 ss.); *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen 1931; F. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte des Altertums*, Leiden 1938; J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Frankfurt a. M. 1935; R. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 3ª ed. a cura di F. Oertel, München 1925.

sonali attitudini, svolgevano dietro compenso la loro attività come fabbri e carpentieri o come cantori, indovini, medici: poiché lavoravano per la comunità furono chiamati δημιουργοί. Il numero degli schiavi era ancora ristretto. La crescente familiarità col mare introdusse un nuovo tratto nella vita economica dei Greci. Come fu già notato da Tucidide, la pirateria veniva allora considerata una professione perfettamente onorevole. Né, a lungo andare, i Greci si limitarono a depredare i mercanti fenici delle loro merci, ma pervennero ad esercitare essi stessi il commercio marittimo. Il pericolo e il rischio erano grandi, e all'inizio dovettero essere pochi audaci coloro che affrontavano sulle loro imbarcazioni primitive il viaggio verso lontani, ignoti paesi e, dove si presentava l'opportunità, barattavano le loro merci. Alla gravità del rischio era direttamente proporzionale l'entità del guadagno, in caso di successo, e ancora ai tempi di Erodoto correva sulle bocche di tutti il nome del corinzio Sostrato, cui il commercio aveva fruttato una fortuna.

Da principio non esistettero vie commerciali fisse, e la colonizzazione ellenica non cambiò sensibilmente questo stato di cose. Essa infatti non perseguiva obiettivi commerciali, ma mirava soltanto a trovare sedi nuove in terra straniera per la popolazione esuberante e per i cittadini privi di proprietà fondiarie. Ebbe insomma un carattere agricolo. Cionondimeno, svolgendosi l'attività produttiva, nella metropoli e nelle colonie, in condizioni affatto diverse, era inevitabile che tra l'una e le altre si sviluppasse uno scambio di beni.

Già all'inizio del settimo secolo a. C. la forza stessa delle cose aveva indotto gli abitanti della Grecia, impervia e montagnosa, a servirsi delle vie marittime anche per il commercio a breve raggio. Accanto all'agricoltura Esiodo considera il commercio marittimo un'usuale e proficua fonte di reddito e dà istruzioni tanto per l'una quanto

per l'altro; quando poi consiglia al fratello di preferire una grossa nave per caricarla di merci[2], non è lecito, per amore d'una teoria precostituita, ridurre la portata di tale dichiarazione, quasi che il coltivatore – il piccolo coltivatore Perse, di un villaggio dell'interno come Ascra – dovesse portare al mercato solo il sovrappiù della propria produzione.

L'economia agricola rimase comunque la base indiscussa dell'esistenza. Esiodo stesso confessa soddisfatto che anche il contadino che abbia una proprietà modesta può arrivare, in condizioni normali, al benessere; egli non invidia i potenti signori della pianura in quanto se la passino tanto meglio di lui; li combatte soltanto perché abusano della loro strapotenza politica.

Ma venivano anche tempi più duri, anni di carestia e di guerra, in cui era frequente che il contadino fosse costretto a rivolgersi per aiuto ai ricchi nobili; e questi sfruttarono spregiudicatamente la loro superiorità economica, accentuata ad un certo momento dalla comparsa della moneta. Il tasso d'interesse era elevatissimo e il debitore non garantiva solo con la sua proprietà, ma anche con la sua persona. Ebbe inizio il processo di accaparramento della terra da parte dei grossi proprietari. Non pochi contadini di condizione libera caddero nella servitù della gleba o nella servitù per debiti o vennero addirittura venduti come schiavi. Non ci meraviglia che si giungesse dovunque a crisi economiche e a gravi torbidi. Solo pochi stati ebbero la fortuna di trovare un uomo della tempra morale di Solone, il quale, unendo in sé all'energia e alla scaltrezza politica la fede nella giustizia divina imperante nell'universo e un disinteresse personale assoluto, fu in grado di stabilire con mezzi pacifici un giusto equilibrio tra le classi.

---

[2] Esiodo, *Opp.* 643 ss.

Nell'economia come nella politica Solone ebbe di mira il giusto mezzo[3]. Egli da una parte prese delle misure radicali come la cancellazione di tutti i debiti ipotecari, riscattò a spese dell'erario i debitori ridotti in schiavitù e vietò con una legge, per il futuro, i prestiti contratti dando in pegno il proprio corpo; ma dall'altra parte alleviò, a quanto sembra, i sacrifici imposti in tal modo ai creditori mediante una riforma valutaria e, soprattutto, respinse con decisione le proposte di un'espropriazione delle grandi proprietà e di una ridistribuzione della terra e arrivò solo a fissare un limite massimo all'acquisto delle proprietà terriere, sì da impedire un ulteriore malsano accrescimento dei grossi patrimoni. Dal punto di vista politico smorzò i contrasti distribuendo tutti i cittadini in quattro classi in base al censo e proporzionando i diritti alle tasse pagate. Consentì anche ai cittadini più poveri l'accesso all'assemblea popolare e alle giurie, vincolandoli indissolubilmente allo stato, ma riservò tutte le magistrature ai possidenti, che erano in grado – questo era, secondo il comune sentire ellenico, il contributo essenziale dato dal singolo alla vita della comunità – di combattere per la patria con armamento proprio, e anche all'interno di questa categoria rese accessibili le cariche supreme solo ai maggiori contribuenti. Il criterio per la valutazione del censo fu la rendita annuale in prodotti agricoli: dunque la base della vita economica era ancora costituita dall'agricoltura. Ma ormai questa attività non bastava più alla crescente popolazione dell'Attica, il cui suolo era in gran parte sterile. Pertanto Solone, mirando ad uno scopo ben preciso, incrementò l'artigianato, fece obbligo ai genitori di far imparare un mestiere ai propri figli e stabilì che ogni cittadino dovesse per legge dare la dimostra-

[3] Su Solone cfr. da ultimo F. M. HEICHELHEIM, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 282.

zione che aveva l'effettiva volontà di guadagnarsi da vivere col proprio lavoro; fece altresì venire dall'estero dei tecnici disposti a stabilirsi permanentemente ad Atene e ad esercitarvi un mestiere, e arrivò a far balenare a costoro la speranza di ottenere la cittadinanza attica[4]. Mentre da una parte incrementava l'industria e cercava d'impedire la formazione di un proletariato ozioso, Solone prese anche severe misure per proteggere i meno abbienti dalla *hybris* dei ricchi e dallo sfruttamento, ed emanò leggi per arginare il lusso dei privilegiati, quel lusso che suole provocare l'invidia. La meta cui Solone guardava era uno stato la cui spina dorsale fosse costituita da una sana classe media di agricoltori indipendenti.

Certo la riforma di Solone non assicurò ancora ad Atene una pace interna duratura, una condizione di assoluta tranquillità. Per giungere a tanto fu necessaria la mano di ferro d'un dittatore. Ma Pisistrato, pur agendo da sovrano assoluto, si attenne alle idee basilari di Solone, in quanto mirò anch'egli a comporre tra loro i contrastanti interessi e in particolare irrobustì la classe contadina, nella cui memoria il suo governo rimase a lungo come un'età dell'oro. Una politica analoga s'impose anche agli altri uomini che in altre parti della Grecia, intorno alla medesima epoca, si posero con la propria autorità alla testa dello stato. Anch'essi, contro la nobiltà che fino allora aveva detenuto il potere, dovettero appoggiarsi alle altre classi: naturalmente non al proletariato, troppo infido, ma alla classe media, e cioè in primo luogo ai contadini. Però, accanto all'agricoltura, acquistava una sempre maggiore importanza l'industria, specialmente la ceramica, nella quale aveva modo d'esplicarsi in modo precipuo il senso artistico dei Greci. Come dimostra il materiale a noi pervenuto, gli oggetti di ceramica non erano

[4] Cfr. Plutarco, *Sol.* 22 e 24.

fabbricati qua e là da artigiani girovaghi, ma in officine stabili, da operai residenti *in loco*. Furono particolarmente celebri per la loro maestria i ceramisti corinzi, ma questa industria fiorì anche in città come Atene e nelle iscrizioni riferibili ad artisti emergono, accanto a nomi stranieri, anche nomi schiettamente attici. Altrove furono particolarmente curate altre branche della produzione: le spade calcidesi e i pannilani milesii godettero una rinomanza mondiale.

Con lo sviluppo dell'industria andava di pari passo quello del commercio. Invero anche ora, dato che l'esportazione di articoli fatti in serie e a buon mercato non era sufficientemente remunerativa a causa della gravità dei rischi, il commercio fu limitato ai prodotti pregiati e ai beni di consumo indispensabili, come le derrate alimentari e il legno per le costruzioni navali. Un territorio quale l'Attica, ad esempio, era costretto ad importare il grano, e per avere a disposizione una merce di scambio già Solone cercò d'incrementare l'esportazione delle olive. Proprio questo particolare dimostra che i prodotti agricoli erano pur sempre in primo piano.

Nel quinto secolo tale evoluzione continò a ritmo accelerato. La democratizzazione avviata da Solone fu portata avanti, dopo la caduta dei Pisistratidi, da Clistene e conclusa da Pericle. Ma i diritti politici non sfamavano i cittadini poveri e sebbene Pericle, per facilitare l'esercizio di tali diritti, introducesse l'indennità per i giurati e per i membri del consiglio, la misura di questi compensi era così bassa da non rappresentare se non un sussidio che veniva incontro alle spese più essenziali. Anche quando i tributi degli alleati fecero salire in maniera rilevante le entrate dell'impero, Pericle non pensò a mantenere i cittadini a spese dello stato. Ora però molti trovarono da vivere servendo nell'esercito o svolgendo altre mansioni pubbliche ed inoltre nelle cleruchie, fondate da Atene

nel territorio dell'impero per motivi di sicurezza, ad alcuni tra i cittadini più poveri furono assegnati lotti di terra sufficienti per metterli in grado di prestare il servizio militare come opliti provvisti di armatura propria. Pericle, come Solone, vide quale pericolo costituisse per lo stato un proletariato ozioso e l'attività edilizia da lui promossa ebbe anche il significato d'un grandioso programma per la piena occupazione. Plutarco, ricollegandosi a polemiche sorte nell'età stessa di Pericle, osserva: « Uomini di tutte le età e dotati delle più diverse attitudini ebbero modo di prestare la loro opera: dall'architetto preposto ai lavori fino ai carpentieri, agli statuari, agli orafi, ai pittori, e ancora ai mercanti, ai marinai, ai carradori, ai barrocciai, che provvedevano alla raccolta e al trasporto delle materie prime necessarie, nonché ai minatori che cavavano il marmo »[5].

Ancora in quest'epoca i contadini formavano il nerbo della cittadinanza e dell'esercito, ma, confrontata con l'età di Solone, la struttura sociale della comunità era profondamente mutata. Socrate, nei *Memorabili* di Senofonte, dice a Carmide, che aveva la stoffa del politico ma era troppo schivo per affrontare l'assemblea popolare: « Ti vergogni forse dei gualchierai, dei calzolai, dei carpentieri, dei fabbri, dei contadini, dei mercanti e dei rivenduglioli che si arrabattano in piazza? Ebbene, l'assemblea è composta del complesso di tutti costoro »[6]. Se qui i contadini quasi scompaiono in mezzo alla folla degli altri, dobbiamo considerare che essi di rado venivano ad Atene o avevano il tempo di frequentare l'assemblea; d'altra parte gli stessi abitanti della città non erano più nella loro maggioranza borghesi proprietari di terra, ma

[5] Parafrasi di Plutarco, *Per.* 12.
[6] Senofonte, *Mem.* III 7, 6.

artigiani, e a degli artigiani si rivolge con le sue argomentazioni Socrate nell'*Apologia* platonica[7].

Ancora di più furono colpiti dal fiorire del commercio gli stessi contemporanei. L'impero ateniese aveva reso possibile e sicuro il traffico marittimo in tutto il bacino dell'Egeo e Atene divenne il più grande porto di transito e il centro commerciale di tutto il mondo greco. Pericle, nel discorso per i caduti, può affermare: « Affluiscono nella nostra città, per la sua importanza, beni di ogni specie da tutto il mondo ». Anche l'autore della *Costituzione degli Ateniesi*, sebbene sia un oligarchico e consideri il traffico marittimo una cosa abominevole, deve ammettere: « Tutto ciò che di buono vi è in Sicilia o in Italia, a Cipro o in Egitto, in Lidia o nel Ponto e in ogni altro luogo lo si trova raccolto qui ». La commedia, infine, ritrae con piacere, nei particolari, questo aspetto della vita[8].

Nel campo dell'artigianato si svilupparono delle imprese di notevoli proporzioni. Già nel sesto secolo, come esigeva la natura stessa delle cose e come ci è confermato dalle rappresentazioni vascolari, alcuni maestri artigiani impiegavano un buon numero di lavoranti. Ora divennero consuetudine gli ἐργαστήρια, le *fabricae* dei Romani, che ormai si avvicinavano effettivamente, pur mancando delle apparecchiature meccaniche moderne, all'impresa di tipo industriale. Cleone, ad esempio, possedeva una fabbrica di oggetti di cuoio, Lisia una fabbrica di scudi, in cui era certamente occupata la maggior parte dei 100 schiavi che gli appartenevano. Il padre di Demostene aveva lasciato, morendo, una fabbrica di mobili con 20 schiavi ed una di spade con 32-33, e se il figlio, che nel processo contro i tutori aveva tutto l'interesse a mettere

---

[7] Platone, *Apol.* 22d.

[8] Tucidide, III 38; pseudo-Senofonte, *Resp. Athen.* 2, 7; Ermippo, fr. 63 Kock.

in evidenza l'entità del patrimonio, si limita a definire questi ἐργαστήρια « non piccoli »[9], siamo autorizzati a dedurne che altri dovevano avere proporzioni considerevolmente maggiori. Grosse imprese analoghe esistevano in ogni altra branca dell'industria.

Tra le varie forme di commercio aveva ancora la prevalenza quello d'oltremare. Perduravano, a dire il vero, le condizioni sfavorevoli dovute alla mancanza di una vera rete di traffico, all'assenza di un servizio d'informazioni, alla piccolezza delle navi – la media non superava le 15 tonnellate di stazza – e alla loro ridotta capacità di tenere il mare, tanto che i viaggi avvenivano solo durante le stagioni propizie. I rischi erano sempre assai alti e l'imprenditore che era costretto a ricorrere al credito marittimo doveva pagare un interesse ammontante fino a un terzo del capitale; questo interesse rappresentava in verità una specie di assicurazione, in quanto era convenuto che la somma prestata fosse restituita solo nel caso che la nave rimpatriasse sana e salva. Ciononostante l'entità dei guadagni non poteva non solleticare lo spirito d'iniziativa dei Greci. Naturalmente ad Atene e nelle altre città prosperava anche il commercio locale, e già nell'antichità, come oggigiorno, era una figuretta ben nota quella del buongustaio che fa personalmente i suoi acquisti in pescheria.

Queste condizioni furono del pari favorevoli al pieno sviluppo dell'economia monetaria, che, presso i Greci, si era affermata relativamente tardi. In un'epoca in cui già da tempo, in Oriente, erano usati come mezzi di pagamento i lingotti metallici, è singolare che la società omerica conosca come merce di scambio solo utensili artisticamente lavorati, come lebeti e tripodi, per stabilire il cui valore, del resto, si prendeva come termine di riferi-

[9] Demostene, *Contra Aph.* I 9.

mento, secondo un uso ancora più antico, un certo numero di buoi. A partire dal settimo secolo la monetazione, importata dalla Lidia, pose poco alla volta su basi nuove tutta la vita economica della Grecia. Nel quinto secolo si sviluppò nelle maggiori città anche una regolare attività bancaria. Dai semplici banchi dei cambiavalute – i lontani precursori delle « banche » moderne – si passò a grandi edifici in cui veniva eseguita, e con cospicui profitti, ogni sorta di operazioni creditizie. L'attività bancaria fu quella che offrì la possibilità ad alcuni schiavi di origine orientale di raggiungere la libertà, l'agiatezza e perfino il diritto di cittadinanza (vedi sopra, p. 258). Naturalmente, anche qui dobbiamo evitare di applicare criteri di valutazione moderni. Ma se, all'atto di ricevere un pagamento, in genere non si usava rilasciare quietanza scritta, il motivo di ciò non va cercato in un'arretratezza della cultura (anche il salsicciaio dei *Cavalieri* d'Aristofane sa leggere e scrivere!), né nella facilità con cui poteva essere falsificata la firma, che non aveva ancora, dato il genere di grafia in uso, un carattere spiccatamente personale; la ragione risiede piuttosto in un tratto tipico degli Elleni, i quali avevano più fiducia nella convalida da parte di testimoni oculari che in un documento scritto[10].

Con lo sviluppo dell'economia monetaria crebbero anche i patrimoni privati. Già nel quinto secolo quello di Nicia era valutato intorno ai 100 talenti, quello di Callia, l'uomo più ricco di Atene, intorno ai 200: costui dunque, in termini moderni, era un multimilionario. Né mancavano le occasioni per investimenti lucrosi. Nicia acquistò 1000 schiavi e li noleggiò a un imprenditore, il quale a sua volta li impiegò in una parte delle miniere d'argento di proprietà statale da lui appaltata. Si teneva

---

[10] Cfr., in polemica con F. M. Hasebroek, G. PASQUALI, « Studi italiani di filol. class. » 1929, p. 243 ss.

distinto dal patrimonio « visibile » il patrimonio « invisibile », cioè quello investito nel credito o nel commercio; questa espressione conteneva forse un'allusione all'intenzione, da parte del capitalista, di evadere il fisco, ma soprattutto rispecchiava quel tipico carattere ellenico che consisteva nel fare affidamento in ogni campo, per quanto possibile, su ciò che cade sotto i sensi.

I profitti degli imprenditori erano talmente forti che, in un periodo in cui le finanze dello stato erano gravemente dissestate, Senofonte tracciò in un *pamphlet* un programma in base al quale lo stato stesso, acquistando e noleggiando degli schiavi, costruendo in proprio navi mercantili e perfino alberghi per i forestieri, avrebbe potuto accrescere le proprie entrate. Queste proposte non incontrarono successo. Per vero i titoli fondamentali delle entrate della *polis* greca erano i dazi e i diritti sui mercati; per garantire l'approvvigionamento della popolazione la *polis* poteva ricorrere a provvedimenti severi, anche al monopolio della vendita di determinate merci e a una partecipazione mediata agli affari, ma non perseguì mai una politica commerciale ed economica su basi sistematiche[11]. In Tucidide, che pure gestiva egli stesso una grande impresa mineraria, non c'è traccia di quella che sarà la moderna teoria secondo cui la concorrenza commerciale tra Atene e Corinto sarebbe stata la causa della guerra peloponnesiaca. Nel complesso l'economia rimase separata dalla politica e l'iniziativa fu lasciata ai privati.

Solo l'età ellenistica provocò un rovesciamento della situazione. Nel regno tolemaico lo spirito d'iniziativa dell'individualismo ellenico, quale s'esprimeva nella vita economica, si fuse con la tradizione orientale, che affidava direttamente al sovrano l'amministrazione del patrimonio regio, in una forma di socialismo per cui lo stato pren-

[11] Cfr. F. M. Hasebroek, *Staat u. Handel*, p. 166.

deva nelle sue mani, o perlomeno dirigeva e controllava, la produzione della maggior parte di beni. Fu questo un modello che esercitò la sua influenza ben al di là dei confini dell'Egitto e determinò una ripresa dell'economia mondiale che giovò anche alla stessa Grecia. Località quali Delo e Rodi si svilupparono, accanto a Corinto e ad Atene, come centri commerciali di prim'ordine. Tuttavia la loro fiorente vita economica fu soffocata nel secondo secolo a. C. dal capitalismo romano, il quale sfruttò spregiudicatamente la potenza politica che aveva alle spalle per stroncare ogni insidiosa concorrenza.

Nel quarto secolo, ad Atene, l'indennità giornaliera fu estesa alla partecipazione all'assemblea popolare. Questo provvedimento, difforme da quelli che erano stati i piani di Pericle, fece sì che la massa s'avvezzasse sempre più all'idea che l'esercizio dei diritti politici costituiva di per sé un servizio reso allo stato, sicché a questo incombesse l'obbligo di provvedere al mantenimento dei cittadini. Invece dell'emulazione di cui parla Esiodo, che spinge l'uomo a superare gli altri col lavoro indefesso, si affermò la fin troppo umana inclinazione alla pigrizia di chi preferisce « non essere secondo a nessuno nella pappatoria »[12]. Tuttavia, anche ora, le indennità non coprivano per intero le spese giornaliere, con tutta la meridionale parsimonia che si può attribuire agli Ateniesi, ed erano in prevalenza gli anziani quelli che seguitavano a fare ressa per venire estratti a sorte come giurati. I giovani si pretendeva ancora che si guadagnassero il pane col proprio lavoro, e la legge di Solone contro l'inoperosità era ancora in vigore ai tempi di Demostene[13].

È sbagliato il quadro di un'Atene in cui il commercio e l'industria sarebbero stati quasi completamente nelle

---

[12] Cfr. Senofonte, *Symp.* 4, 32; Aristofane, *Eccl.* 873.
[13] Cfr. Demostene, LVII 32.

mani di non-cittadini. Indubbiamente Atene, in quanto grande centro del commercio, esercitava una naturale attrattiva e non pochi abitanti dei piccoli stati greci abbandonavano la loro patria per prendere residenza come meteci al Pireo, dove li aspettavano più ampie possibilità di guadagno. Ma già nell'età di Solone i « demiurghi » avevano ad Atene una tale influenza da ottenere per un certo periodo la partecipazione al governo della città; e che intorno al 400 a. C. gli artigiani e gli operai fossero i protagonisti nell'assemblea come nella vita di tutti i giorni è un fatto dimostrato al di là d'ogni dubbio dal passo senofonteo già citato. Si aggiunga che nel numero di codesti cittadini non rientrava solo un Cleone, distinto industriale del cuoio, *leader* per molti anni del partito democratico, ma anche il salsicciaio aristofanesco, che risciacqua da sé le sue budella di porco e tiene bottega nel suburbio, come pure quel cliente di Lisia che usufruisce d'un sussidio d'invalidità perché, a quanto afferma, l'attività che esercita non gli rende abbastanza per vivere. Ciononostante Atene e il Pireo non furono città industriali in senso moderno. La base dell'economia rimaneva agricola e ancora nelle commedie di Menandro il borghese proprietario di terre è il prototipo della società cittadina. D'altra parte ciò non deve indurre a sottovalutare il significato del commercio e dell'industria nell'economia della Grecia antica.

Il Classicismo si compiacque d'immaginare che i Greci vivessero tutti di rendita, lasciando ogni genere di lavoro agli schiavi e dedicandosi, per quanto li riguardava, al culto della bellezza e all'arricchimento della propria personalità. Questa rappresentazione immaginaria è stata spazzata via dalla scienza. Oggi noi sappiamo quanti erano i cittadini ateniesi che dovevano guadagnarsi da vivere col lavoro delle proprie braccia e come la concorrenza della manodopera servile non avesse altro effetto che di

render loro la vita più difficile. E sono del pari ingannevoli le speculazioni degli storici dell'economia, secondo cui i Greci avrebbero perlomeno concepito il vivere di rendita come un ideale. Certo i mercanti greci non affrontavano il mare in quei loro viaggi lunghi e perigliosi per puro diletto, ma nella speranza di poter vivere un giorno, dopo molti anni di lavoro, con il danaro accumulato; ma nell'età nostra e presso altri popoli le cose vanno in modo molto diverso? Né ci è lecito generalizzare alcuni fenomeni eccezionali verificatisi nel quarto secolo. Solone e Pericle non avevano minimamente pensato a mettere gli Ateniesi nelle condizioni di poter vivere senza lavorare alle spalle dello stato. E per i cittadini più abbienti l'esser liberi da ogni occupazione grazie alle proprie ricchezze non significava starsene nell'ozio a godere le rendite, ma avere la sospirata possibilità di sviluppare le proprie energie mettendosi al servizio dello stato oppure consacrandosi alla vita dello spirito.

Lo sviluppo della vita economica che abbiamo tratteggiato non sarebbe stato possibile se gli Elleni non avessero sentito vivace in sé l'impulso a guadagnare e a possedere. È ben vero che gli Elleni immaginarono l'esistenza ideale degli dèi come una vita « facile », senza fatica e senza lavoro; e, come altri popoli, sognarono di un'età paradisiaca, in cui gli uomini sarebbero vissuti in una condizione uguale a quella divina, e la commedia dipinse volentieri il paese di cuccagna. Ma questa età dell'oro, o a causa dell'invidia degli dèi o per colpa degli uomini stessi che avevano protervamente scelto di determinare da soli il loro destino – a questo proposito esistevano miti divergenti –, era tramontata irrimediabilmente e, nel mondo attuale, dominava una legge ferrea: l'uomo deve guadagnarsi il pane col duro lavoro. Questa era la volontà degli dèi, i quali avevano anche indicato all'uomo

la via da seguire. Demetra aveva insegnato l'agricoltura, Atena le arti donnesche, e il mercante che inseguiva il guadagno per le vie del mondo, in mezzo a pericoli d'ogni sorta, invocava la protezione di Hermes. Infine Efesto, lo scopritore della tecnica, era presentato da Omero stesso come un dio che, annerito dalla fuliggine, lavora alla fucina e all'incudine: il ritratto, nella sua storpia figura, del fabbro umano, il quale di solito era un uomo impedito da un'imperfezione fisica di compiere l'intero suo dovere di cittadino sul campo di battaglia. Certo Efesto non era un dio originariamente ellenico (ad Atene, come protettore degli artigiani, era venerato Prometeo, il cui nome comparve nella variante *Promethos*), ma traeva origine dalla religione della popolazione autoctona dell'isola di Lemno; in mezzo agli altri Olimpii, radiosi di bellezza, apparve sempre come un essere eterogeneo, che non veniva preso del tutto sul serio nemmeno dai poeti.

La stessa società cavalleresca dell'*Iliade* non condanna affatto lo spirito commerciale, anche se l'argomento del poema, la guerra, offre ad Omero scarse occasioni di lumeggiare questo aspetto della vita. L'eroe non è spronato alla battaglia solo dal senso dell'onore, ma anche dalla prospettiva del bottino; dal nemico vinto si fa pagare il riscatto, e rinuncia alla vendetta di sangue dietro pagamento d'un guidrigildo; perfino un'offesa grave può essere risarcita con ricchi donativi. Rientra fra gli aspetti della società in pace la sorveglianza esercitata dal re in persona sui lavori della mietitura, e ai nobili un grosso patrimonio appare l'ovvia premessa per vivere secondo le esigenze della loro classe. Perciò anche per l'eroe è indispensabile disporre di una sua proprietà. Questa tuttavia non rappresenta se non il fondamento per un'esistenza che si svolge su un piano più elevato: giacché la vita acquista senso e valore solo grazie al manifestarsi di quel comportamento virile che assicura nel presente il presti-

gio e per il futuro gloria immortale. In questi termini è prefigurato l'atteggiamento spirituale che gli Elleni assunsero nei confronti del guadagno e della proprietà anche nelle età successive.

Molto più vivace ci appare lo spirito commerciale nell'*Odissea*, il poema che riflette il mondo dei navigatori ionici. Qui non solo viene affermato il diritto di prender su e razziare tutto ciò che può accadere di trovare in terra straniera, bestiame ed altro, ma le vere e proprie azioni di pirateria sono considerate imprese onorevoli. Perfino Menelao, un re, racconta candidamente di « aver accumulato molte ricchezze » con questo sistema[14]. Naturalmente era meno rischioso approfittare della liberalità dei propri pari: Odisseo, presentatosi a Penelope in vesti di mendicante, le racconta tranquillamente come il suo sposo avesse fatto ciò con tanta diligenza e con tanto successo da essere indotto a rimandare il ritorno in patria[15]. Il nobile poteva comportarsi così senza scrupoli in quanto l'etica della sua classe gli faceva obbligo, una volta scambiate le parti, di contraccambiare il donatore in modo adeguato. Spregevole era solo il mendicante, che « chiede un pezzo di pane, non spade e lebeti »[16]. Odisseo osserva compiaciuto come Penelope, con un'astuzia, ottenga dei regali dagli odiati proci[17]. Del resto l'astuzia e la finzione sono i mezzi di cui egli stesso si vale perfino di fronte alla propria sposa. Nei lavori dei campi e nell'allevamento vengono impiegati lavoratori salariati e schiavi, ma accade che anche il signore possa dare una mano. Paride partecipa all'edificazione della sua casa e Odisseo costruisce da sé il letto nuziale[18]; se il vecchio Laerte la-

[14] δ 81 ss.
[15] τ 284.
[16] ρ 222.
[17] σ 281.
[18] Z 313; ψ 189.

vora nella vigna per dimenticare l'affanno che l'opprime, suo figlio è disposto a sfidare chiunque nell'aratura e nella mietitura e un'altra volta dichiara d'essere esperto nello spaccare la legna e nell'accendere il fuoco[19]. D'altronde Odisseo, presso i Feaci, si sente gravemente offeso quando gli obiettano che non ha l'aspetto d'un nobile abituato agli esercizi ginnici, ma piuttosto quello d'un mercante avvezzo ad inseguire il guadagno sul mare[20]. Infatti in questo caso non si ha più un lavoro compiuto occasionalmente in casa propria, ma una vita impostata diversamente, un dedicarsi con tutti se stessi al guadagno materiale, affatto inconciliabile con la dignità del vero uomo.

Mentre per l'*Iliade* non esiste che la società cavalleresca e il basso popolo entra in scena tutt'al più una volta e nella figura caricaturale di Tersite, per venire esposto al ludibrio, l'*Odissea* si dimostra sensibile e pietosa anche verso il popolo minuto e arriva a riconoscere un valore perfino a quanto può dare lo schiavo. Certo la pienezza della virtù virile rimane irraggiungibile allo schiavo a causa della sua condizione e, anche per ciò che attiene al suo spirito, « Giove toglie metà del suo valore / all'uomo su cui piomba il dì servile »[21]. Cionondimeno il poeta non solo concede ad Eumeo, il quale peraltro per nascita è un nobile, lo stesso epiteto di « divino » usato per Odisseo, ma gli attribuisce una legittima aspirazione alla gloria e all'*areté*[22]. Naturalmente l'*areté* di Eumeo si trova su un piano diverso da quella del suo signore. Il valore del servo consiste nell'adempiere a ciò che, nella sfera che gli è propria, costituisce il suo dovere o meglio nel dare più di quanto gli si chiede, anche se l'occhio del padrone

---

[19] σ 366; ο 321.
[20] ϑ 159 ss.
[21] ρ 322 s. [trad. G. Vitali].
[22] F 402

non lo sorveglia, e altresì nell'identificare il proprio interesse con quello dei suoi signori e nel prender parte, fedele e affezionato, alle loro gioie e ai loro dolori[23]. C'è poi una virtù, propria dei signori, un riflesso della quale cade anche sul non-libero: è l'ospitalità[24], quell'ospitalità che è ancor oggi praticata dal più povero tra i Greci. Il lavoro rappresenta tutta la vita di Eumeo, ed egli riceve per esso una ricompensa nella cordialità che gli dimostrano i padroni, trattandolo quasi fosse un loro pari.

Ma per quanta simpatia Omero abbia messo nel delineare questa figura, egli la contempla dall'esterno, dal punto di vista dell'uomo libero, del signore. Il lavoro poté essere pienamente apprezzato nel suo valore là dove divenne esperienza viva, dove spinse lo stesso lavoratore a riflettere e ad esprimersi, dove fu esercitato non al servizio d'un altro, ma come professione libera: dove, infine, non ricevette la sua ricompensa dalla benevolenza dei padroni, ma la recò in se stesso. È, questo, il mondo in cui visse Esiodo.

Esiodo è il contadino libero, che vive sulla propria zolla e non ha sopra di sé nessuno che gli dia ordini. La sua vita non è facile come quella dei « beati » proprietari della pianura, che fanno lavorare i loro vasti possedimenti dai servi; egli deve sobbarcarsi personalmente, insieme a un garzone, ad un duro lavoro nel campo e nella vigna. Eppure questa non gli appare una maledizione, ma la legge data da Zeus alla vita, una legge con la quale in fondo il dio non si è dimostrato ostile agli uomini.

Anche a Esiodo, infatti, non è ignoto il sogno di un'età dell'oro, ma il suo sentimento e la sua esperienza gli suggeriscono che una vita facile e oziosa non si confà all'uomo ed anzi lo rende effeminato e superbo. Il lavoro

---

[23] ξ 7 ss., 45 ss.
[24] ξ 404.

invece non solo lo libera dalla fame, ma, nella gara ingaggiata col vicino, lo spinge a tendere al massimo le sue energie e gli addita la via per raggiungere il successo e il benessere. Esiodo ha la tipica avarizia del vero contadino; un suo consiglio suona: « Abbi un sol figlio maschio, che possa curare la casa, / perché nelle famiglie s'accresce così la ricchezza »[25]. Ma il lavoro non è per lui soltanto un mezzo per guadagnare: il lavoro è anche ricompensa a se stesso. Infatti, conseguendo il successo, il contadino ha la soddisfazione di attingere, non meno del nobile, l'*areté*, che lo aiuta ad ottenere con le sue forze la prosperità e il prestigio. La via è erta ed aspra; ma, una volta raggiunta la cima, diventa agevole, e per chi ha duramente lavorato un pezzo di carne e un buon sorso di vino sono più gustosi che le vivande più prelibate per l'infingardo. Solo con il lavoro la vita acquista senso e valore per l'uomo. E sul lavoro discende anche la benedizione di Zeus. Giacché chi non disdegna il lavoro onorato non ha bisogno di cercare d'arricchire a spese d'altri, con l'inganno e la frode; egli si adegua all'ordinamento di giustizia su cui veglia Dike, figlia di Zeus. C'è un vincolo strettissimo tra tale ordinamento e il lavoro: il lavoro costituisce la solida base non solo dell'esistenza materiale dell'uomo, ma anche di quella sociale e morale.

L'attività che svolgeva come contadino dischiuse ad Esiodo il significato del lavoro; ma, una volta destato, questo sentimento fu così forte da estendersi anche ad altre sfere e da insegnargli ad apprezzare il lavoro in quanto tale. Esiodo, da buon contadino, non ha simpatia per il mare e considera la navigazione molto inferiore all'agricoltura. Tuttavia riconobbe il valore del lavoro svolto dal marinaio e diede dei consigli anche riguardo ad esso: infatti non solo salva materialmente l'uomo

[25] Esiodo, *Opp.* 376 s. [trad. E. Romagnoli].

dalla miseria (il figlio di Demetra, Pluto, fa discendere le sue benedizioni anche sul mare), ma costituisce pur esso un modo onorevole di guadagnare e, infine, « Nessun lavoro è vergogna, poltrire è vergogna ». Esiodo insiste nell'inculcare questo precetto al fratello e lo mette in guardia contro la falsa vergogna di chi si crede troppo in alto per potersi dedicare a un lavoro manuale[26].

Già gli stessi Greci colsero perfettamente l'antitesi tra questa concezione della vita e quella dell'*epos* omerico e presero posizione rispetto ad esse a seconda della loro personale sensibilità. L'antico ideale cavalleresco trovò la sua espressione più recisa, in età ellenistica, nelle parole del re spartano Cleomene, quando spiegò che Omero era il poeta degli Spartiati, Esiodo il poeta degli iloti[27]. Invece, nella leggenda molto più antica circa una gara che si sarebbe svolta tra i due poeti, l'arbitro, ben conscio della sua responsabilità e contrapponendosi alla folla priva di discernimento, dava la palma all'elogio dell'agricoltura e del lavoro pacifico piuttosto che ai versi omerici risonanti di guerra[28]. Qui abbiamo un nuovo orientamento sociale che si erge contro l'antica etica aristocratica. Certo, nel complesso, Esiodo rimase una figura isolata. Ci furono anche nell'Ellade degli agricoltori e dei commercianti che trovarono piena soddisfazione e appagamento nella loro attività, ma difficilmente riusciremmo a individuare un altro Greco così intimamente convinto come Esiodo che il lavoro in quanto tale sia ciò che dà senso e valore alla vita. In ogni caso è un fatto che le Muse non concessero mai più a nessuno che conducesse egli stesso una vita di lavoro il dono d'esprimere in modo efficace quanto commoveva il suo cuore.

---

[26] Esiodo, *Theog.* 969; *Opp.* 311 [trad. E. Romagnoli]; 317.
[27] Cfr. pseudo-Plutarco, *Apophth.* 223a.
[28] *Cert. Hom. et Hes.* 200.

Gli ambienti della nobiltà rimasero i portavoce dell'opinione pubblica, ed essi smarrirono sempre più la facoltà di dare una corretta valutazione del lavoro. Precisamente allo scopo di contrapporsi alle nuove classi che stavano sorgendo, i nobili si mantennero fedeli alla concezione secondo cui il vero valore si manifestava solo nella guerra, negli esercizi ginnici e in un genere di vita signorile, sicché essi soli, grazie alla loro origine, erano capaci di attingere una tale *areté*. Consideravano solo se stessi i « buoni ». Chi era costretto a guadagnarsi il pane col lavoro delle proprie mani era per loro un uomo « gravato dalla fatica », un πονηρός, e il termine assunse rapidamente il significato di moralmente spregevole, di « cattivo ». Infine, da coloro che rinvigorivano il corpo all'aria libera con gli esercizi sportivi, l'artigiano confinato nel suo laboratorio, davanti alla fucina, fu bollato sprezzantemente col nome di « stufaio », βάναυσος. Si riteneva di poter notare la differenza tra i due tipi umani già nei caratteri fisici:

> Mai non sarà che stia diritta la testa d'un servo,
> ma sempre obliqua, il collo torto sempre sarà[29].

Venne però il momento in cui i nobili dovettero prendere atto che sorgeva nella società una forza nuova, la quale contestava l'esclusività del loro diritto all'autorità, ad una vita dignitosa, al valore. La frase « Il danaro, il danaro è l'uomo » è già per Alceo un motto proverbiale « troppo vero », che sarebbe stato coniato da uno Spartiate[30]. A questo proposito il nostro pensiero non deve correre ad un piccolo proprietario come Esiodo e al suo

---

[29] Teognide, 535 s. [trad. E. Romagnoli]. Cfr. Aristotele, *Pol.* 1254b 27.

[30] Alceo, 101 Diehl.

moderato benessere, ma piuttosto a uomini come Sostrato, che con le loro spedizioni commerciali in lontani paesi avevano accumulato dei capitali di fronte ai quali sfiguravano i patrimoni ereditari della nobiltà. Né questa ricchezza minacciò solo dall'esterno la preminenza della nobiltà, ma mise in pericolo la stessa purezza del suo sangue: « La ricchezza – constata con amarezza Teognide – ha corrotto la stirpe »[31].

Finora la ricchezza era stata considerata un ovvio attributo della nobiltà, e se un singolo aristocratico cadeva in povertà lo si compiangeva scrollando le spalle. Adesso invece la ricchezza divenne il problema più scottante della vita pratica. « Per la massa degli uomini – deplora un aristocratico – c'è una sola *areté*, la ricchezza. La ricchezza vale per loro più della σωφροσύνη, dell'astuzia, della vigoria fisica »[32]. Chi non la possedeva o si conservava fedele all'antico ideale, metteva in rilievo i rischi morali connessi alla ricchezza, in particolare la *hybris* cui essa suole condurre, o anche la sua instabilità e il criterio assolutamente casuale con cui la fortuna la distribuisce al buono e al malvagio. Riusciva particolarmente ostica al senso della misura proprio degli Elleni la violenza con cui la brama di lucro s'impadronisce dell'uomo e non l'abbandona più: « Per gli uomini – esclama Solone – la ricchezza non ha un termine fisso; infatti coloro di noi che possiedono i maggiori beni doppiamente si dànno da fare. Chi potrebbe saziarli tutti? »[33]. E a Solone, ben interpretandone il pensiero, Erodoto farà preporre, nel suo dialogo con Creso, una modesta ricchezza a tutti i tesori del re[34]. So-

---

31 Teognide, 190.
32 Parafrasi di Teognide, 699 ss.
33 Solone, 1. 71 ss. Diehl.
34 Erodoto, I 32.

lone stesso rivolgeva questa preghiera alle Muse:

Ricchezza, averne bramo, ma farne empio acquisto, non bramo:
ché sopraggiunse sempre, sia pur tarda, Giustizia[35].

E in un'altra poesia precisava in questi termini il suo pensiero:

Molti malvagi arricchiti vedrai, molti onesti in miseria;
ma non vorremmo a quelli, della Ricchezza in cambio,
cedere l'Onestà: ché rimane incrollabile questa,
e la Ricchezza, invece, passa dall'uno all'altro[36].

Anche per Pindaro l'uomo, per raggiungere la piena felicità, ha bisogno della ricchezza, la quale però può essere considerata un valore, nella vita umana, solo se associata all'*areté*.

C'era perfetta unanimità d'opinioni sul fatto che la povertà fosse un male cui ci si deve sottrarre con ogni mezzo lecito, e si diede il caso di nobili decaduti che si avventurarono sull'esecrato mare per rifarsi una fortuna col commercio. Né costoro furono i soli a non disdegnare questo mezzo d'arricchimento. Soltanto in età più tarda ci si meravigliò che Solone avesse tratto partito dai suoi viaggi per concludere degli affari. Per Saffo il fatto che il fratello porti in Egitto, per venderlo a Naucrati, un carico di vino (certo non tutto prodotto dalle vigne di sua proprietà) non ha nulla di fuori dall'ordinario e tanto meno di sconveniente per la sua condizione di nobile[37]. Un vaso di Cirene del sesto secolo ci fa vedere il re Arcesila nell'atto di sorvegliare la spedizione del silfio, una

[35] Solone, 1, 7 s. Diehl [trad. E. Romagnoli].
[36] Solone, 4, 9 ss. Diehl [trad. E. Romagnoli].
[37] Saffo, 25 Diehl.

pianta usata come spezia che costituiva il prodotto principale della regione. Il commercio era insomma consentito anche all'uomo di condizione elevata; soltanto non doveva diventare una professione abituale, né risvegliare in lui lo spirito mercantile, che l'avrebbe distratto dai veri compiti della vita e dal comportamento autenticamente virile.

Sostanzialmente analogo era l'atteggiamento nei confronti della fatica fisica. Pindaro parla spesso degli sforzi cui ci si deve sottoporre per conseguire la vittoria ad Olimpia, ed usa la stessa parola, πόνοι, riferita anche ai lavori dei contadini. Anche qui la differenza stava nella meta che ci si prefiggeva, e i πόνοι affrontati nel ginnasio erano nobilitati dal fatto che non servivano a guadagnare il pane, ma s'inserivano nel quadro di un superiore tipo d'esistenza.

Gli esercizi fisici violenti furono in uso soprattutto a Sparta, e proprio qui l'aristocratico disprezzo per il lavoro trovò un'espressione caratteristica: non solo agli Spartiati era proibita qualsiasi attività artigianale, ma l'agricoltura stessa era riservata agli iloti. Anche in molte altre aristocrazie, del resto, i βάναυσοι erano esclusi per legge dal diritto di cittadinanza.

Che in Grecia il disprezzo per il lavoro manuale non sia stato precisamente un prodotto della ristrettezza di vedute di una classe aristocratica, è dimostrato dall'atteggiamento che fu proprio della società democratica. Invero questa, nel complesso, stabilendo un'organica connessione tra i diritti politici e il servizio militare, non retribuendo i magistrati, appellandosi alle prestazioni volontarie dei cittadini, continuò le tradizioni dell'aristocrazia; d'altra parte, in linea di principio, ammise una nobiltà sola, la nobiltà del popolo, di cui ogni cittadino partecipava, e così pure un'*areté* sola, la virtù civile, che si manifestava tanto in tempo di pace quanto

sul campo di battaglia ed era raggiungibile da parte di qualsiasi cittadino, costituendo in pari tempo ciò che la comunità si aspettava da lui. In tal modo, per un processo spontaneo, anche il cittadino che viveva del suo lavoro salì su un gradino più alto e, da un punto di vista più generale, in uno stato che voleva educare tutti coloro che appartenevano al popolo all'autogoverno doveva approfondirsi la coscienza del significato sociale del lavoro e della dignità del lavoratore. Se Solone combattè l'inoperosità ed esortò i cittadini al lavoro, in questa presa di posizione c'è già il riconoscimento che il lavoro ha un significato in rapporto alla comunità e quindi un valore etico. Così anche Pericle, nel suo discorso per i caduti, dichiara: « Per noi non è vergogna riconoscere d'essere poveri, ma piuttosto il non sottrarvisi mediante il lavoro »[38]. Socrate si richiamò espressamente alla massima esiodea che nessun lavoro reca vergogna e non ritenne affatto disonorevole che delle donne libere, perlomeno in periodi di difficoltà economiche, si guadagnassero da vivere assoggettandosi a lavori ordinariamente disimpegnati dagli schiavi piuttosto che essere di peso ad altri[39]. Isocrate esalta gli antichi Ateniesi che combattevano l'ozio, padre di tutti i vizi, e avviavano i cittadini più poveri all'agricoltura e al commercio[40]. Ancora nel quarto secolo, ad Atene, esisteva la base legale per accusare di diffamazione chi avesse biasimato un cittadino perché esercitava un mestiere sulla pubblica piazza[41].

Ma proprio una legge siffatta rivela che i pregiudizi sociali contro la classe lavoratrice sopravvissero anche

---

[38] Tucidide, II 40.
[39] Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2, 56; II 7.
[40] Isocrate, *Areop.* 44.
[41] Cfr. Demostene, LVII 30.

sotto la democrazia. Erodoto afferma essere convinzione comune a tutti i Greci, come pure agli Egiziani e ad altri popoli, che debba essere considerato uomo nel pieno senso del termine solo colui che, non essendo costretto ad esercitare alcun lavoro manuale, rimane disponibile per il servizio militare, e nota come un'eccezione il fatto che gli industriosi Corinzi « disprezzino meno gli artigiani »[42]. In una cittaduzza come Tespie era stimato disonorevole aver imparato un mestiere e perfino lavorare la terra[43]. La ragione profonda di questo disprezzo è fornita da Senofonte: « Le attività bollate col nome di " banausiche " giustamente trovano scarsa considerazione nelle città; infatti danneggiano il corpo di coloro che le esercitano, costringendoli a stare seduti e all'ombra e, alcune di esse, a passare il giorno accanto al fuoco... Inoltre le occupazioni banausiche lasciano pochissimo tempo libero da dedicare agli amici e allo stato, talché coloro che le esercitano appaiono inadatti all'amicizia e alla difesa della patria. Dunque in alcuni stati, soprattutto in quelli che hanno fama di essere bellicosi, ai cittadini non è nemmeno consentito di esercitare una professione banausica »[44].

La disposizione a cogliere il valore sociale del lavoro fu dunque contrastata dall'idea che l'attività lavorativa compromettesse l'inserimento dell'individuo nella vita della comunità. Infatti la comunità ha bisogno di cittadini che siano uomini interi, sani nel corpo e nell'anima, con una disponibilità totale del loro tempo; l'attività al servizio dello stato è il vero compito dell'uomo e tutto ciò che ostacola questo compito o distrae da esso tende a degradare l'uomo, sospingendolo su un piano inferiore.

---

[42] Erodoto, II 167.
[43] Cfr. Eraclide in *Fragm. Hist. Graecor.* II 224 Müller.
[44] Senofonte, *Oec.* 4, 2.

Chi passa la vita nella ricerca del pane quotidiano rinuncia per ciò stesso ad una più alta umanità, a farsi valere come uomo nel pieno senso del termine. Questa concezione, in Grecia, fu propria anche della democrazia. Anch'essa conosce, nella vita, una sfera superiore, in rapporto alla quale la ricerca del pane quotidiano appare qualcosa di preliminare; ciò ha per conseguenza che tale ricerca venga implicitamente assunta come una attività d'ordine inferiore. È un caso eccezionale che nel sesto secolo la lotta per la vita strappi a Focilide la rassegnata massima che bisogna prima pensare al proprio mantenimento materiale e, solo quando si è provveduto a questo, all'*areté*[45].

Tra le varie branche dell'attività economica si stabilirono peraltro delle nette discriminazioni. La tendenza, particolarmente viva negli Elleni, ad autodeterminarsi si ribellava soprattutto alle attività svolte alle dipendenze di un singolo padrone[46]. Ma anche ogni altro lavoro mercenario appariva facilmente come una schiavitù a termine, e in modo non dissimile veniva considerato qualsiasi lavoro prestato dietro compenso. Il fatto che i sofisti pretendessero un onorario per il loro insegnamento li faceva scendere, nella stima di Platone, al livello dei bottegai; se poi essi mettevano in vendita dei beni spirituali, ciò non faceva che peggiorare le cose. Tutt'al più si ammetteva che i medici potessero farsi indennizzare per le fatiche e le spese sostenute nell'apprendere la loro indispensabile arte. Naturalmente il proprietario d'un ἐργαστήριον, cui rimaneva del tempo libero da dedicare all'attività pubblica, era tenuto in maggiore considerazione del calzolaio che lavorava personalmente nella sua bottega. Dopo la morte di Pericle si notò il

[45] Focilide, 9 Diehl.
[46] Cfr. Senofonte, *Mem.* II 8.

contrasto tra lui e coloro che gli succedettero nel governo della cosa pubblica: erano infatti degli uomini della classe industriale che non avevano al loro attivo imprese militari. Ma noi non dobbiamo giudicare un Cleone dalla caricatura che ne fa, trascinato da un astio irriducibile, Aristofane. L'esser proprietario d'una fabbrica non indebolì il prestigio di lui più che quello di Sofocle o di Demostene. Nessuno rimproverò a Nicia, che, secondo un'esplicita testimonianza di Tucidide[47], era un nobile d'antico stampo, d'impiegare il suo capitale nel commercio. E troviamo Fidia, che pure, come statuario, doveva essere annoverato tra i βάναυσοι, nella cerchia degli amici di Pericle.

Una posizione particolare fu quella assunta dall'economia agricola, che già per la nobiltà dei tempi più antichi era stata l'unica sorgente di reddito adeguata alla sua condizione. L'agricoltura era un'attività connessa alla terra, concepita come un elemento sacro, e il lavoro all'aria aperta appariva agli Elleni molto più conforme a natura e più sano di quello svolto nel buio dell'officina. Perciò le lodi dell'agricoltura si moltiplicarono[48]. Senofonte, nell'*Economico*, ne fa tessere il panegirico a Iscomaco, che era universalmente riconosciuto come un rappresentante della καλοκἀγαθία aristocratica. È ben vero che questo Iscomaco non è un contadino, ma un proprietario terriero: tuttavia egli non si perita di dare una mano nei lavori dei campi e soprattutto mette in questa attività un vero amore (la lingua greca coniò una parola *ad hoc*, φιλογεωργία), non diversamente dal re che, in Omero, sovrintende, « pieno di gioia nel cuore »[49], ai lavori della mietitura, e da Esiodo e dai contadini d'Aristo-

[47] Tucidide, VII 86.
[48] Cfr. H. Kier, *De laudibus vitae rusticae*, Marburg 1933.
[49] Σ 557.

fane e da Senofonte stesso. Iscomaco sintetizza così il suo pensiero: « Per l'uomo di qualità, per il καλοκἀγαθός, non c'è una sorgente di reddito migliore dell'agricoltura: essa infatti è l'attività più facile da apprendere, la più piacevole da esercitare, rende più di ogni altra bello e forte il corpo e più di ogni altra lascia del tempo libero da consacrare agli amici e allo stato »[50]. Dalle ultime parole emerge ancora una volta che per i Greci, nella valutazione del lavoro, l'elemento discriminante è questo: non deve distrarre l'uomo da quello che è il suo compito più alto, il servizio prestato alla comunità.

C'è un momento, nello spirito greco, che reagì contro questa valutazione della vita campestre. Già Alcmane riconosce ad un cittadino di Sardi il merito di « non essere né contadinesco né goffo », e Saffo, che è donna, ride divertita di una rivale « contadinesca » che non sa accomodarsi con garbo la veste[51]. Poco alla volta il solco tra la città e la campagna si approfondì sempre di più e particolarmente in Attica, nell'età classica, si sviluppò il concetto d'una cultura raffinata e cittadina, la ἀστειότης, l'*urbanitas* dei Romani, la quale, con la cortesia nell'esprimersi (perfino il via, nelle gare, non era un brusco « Correte!», ma suonava: « Potete correre! ») e con la finezza delle maniere, fondeva lo spirito, il tatto, la delicatezza, e distingueva il tratto del cittadino dalla grossolanità del contadino e del provinciale. Codesta « urbanità » non tardò ad ampliarsi nel concetto più generale d'una educazione dell'individuo che doveva estendersi in ugual misura al corpo e allo spirito e, già per ragioni obiettive, era inaccessibile al contadino e all'operaio[52]. « Nell'Atene antica – dice Isocrate, addi-

[50] Senofonte, *Oec.* 6, 9.

[51] Alcmane, 13 Diehl; Saffo, 61 Diehl.

[52] Cfr. K. LAMMERMANN, *Von der attischen Urbanität und ihrer Auswirkung in der Sprache*, Göttingen 1935.

tando un modello all'Atene contemporanea – i più poveri erano avviati al lavoro dei campi e al commercio, i più agiati erano istruiti nell'equitazione, nella ginnastica e nelle scienze dello spirito »[53]. Anche qui risultano evidenti i due diversi piani, quello dell'attività esclusivamente diretta a guadagnare il necessario per vivere e uno più elevato, l'unico in cui possa svilupparsi lo spirito ed aversi un'esistenza veramente degna dell'uomo.

Due opposte tendenze contribuiscono dunque presso gli Elleni all'elaborazione di un giudizio sulla vita economica. Dal punto di vista obiettivo essi riconoscono pienamente il valore e la necessità sociale del lavoro ed il loro desiderio di guadagnare è forte a sufficienza per dar vita ad una fiorente attività economica; ma il valore dell'uomo che lavora non lo valutano partendo dalla considerazione del lavoro prestato, ma lo commisurano ad un ideale, ad un superiore modo d'esistere cui l'uomo è destinato: e questo s'identifica con l'attività svolta entro la comunità, che è l'unica sede in cui l'uomo libero, in quanto persona, può compiutamente far valere le proprie energie fisiche e psichiche e dispiegare la sua *areté*. Pertanto l'attività economica non poteva essere fine a se stessa, un valore autonomo, ma soltanto la premessa di un'esistenza più alta. D'altra parte essa poteva addirittura trasformarsi in un impedimento e in un pericolo, se sequestrava interamente l'uomo e lo distoglieva dalla sua meta. Chi, materialmente e spiritualmente, era affatto assorbito dalla preoccupazione per il pane quotidiano, rinunciava in tal modo alla vita propria dell'uomo libero e precipitava al livello dello schiavo. Questo è il reale motivo del disprezzo che gli Elleni manifestarono per gli uomini dediti ad un'attività di lavoro.

---

[53] Isocrate, *Areop.* 44.

Tale disprezzo doveva necessariamente reagire anche sulla valutazione del lavoro in sé e per sé. A tale proposito occorre tenere presente un altro fattore: la tendenza degli Elleni a non giudicare le cose in senso assoluto, ma in comparazione con altre. Se si confrontava il lavoro all'ozio, il lavoro aveva naturalmente la priorità; ma con forza maggiore s'imponeva il paragone con la forma più alta d'esistenza cui gli uomini aspiravano, e ciò fece sì che la via percorsa da Esiodo non fosse più seguita. Si rimase ciechi al valore autonomo del lavoro e conseguentemente alla dignità dell'uomo che lavora. Il lavoro fu ridotto a componente dell'aspetto materiale dell'esistenza, tale da non attingere gli autentici valori della vita e da recare pertanto in sé un marchio d'inferiorità.

Noi potremo deplorare in questa sottovalutazione del lavoro una manchevolezza della grecità, ma non dobbiamo trascurare il rovescio della medaglia: e cioè l'idealismo ellenico, che aveva coscienza del fatto che l'uomo non vive soltanto di pane, ma ha un destino che può realizzare solo sollevandosi al disopra dell'esistenza meramente materiale.

L'atteggiamento, comune a tutti i Greci, nei confronti della vita economica è pure riflesso dalle soluzioni date al problema dalla filosofia. Socrate, che per nascita proveniva dalla classe operaia, seppe cogliere appieno il valore morale del lavoro e si richiamò espressamente alla massima di Esiodo, che solo l'ozio è vergogna[54]. Subì l'influenza del pensiero sociale di Socrate anche Senofonte, sebbene, per altri aspetti, inclinasse verso l'aristocrazia; nel suo *Simposio* egli fa esprimere ad Antistene, che era figlio d'una schiava, l'opinione che va apprezzato ogni lavoro che serva a sostentare l'uomo ed

[54] Cfr. Senofonte, *Mem.* I 2, 56.

adempia in tal modo alla propria funzione[55]. Invece Platone e Aristotele non si sottraggono al fascino delle vedute tradizionali dell'aristocrazia. Platone ammette la legittimità, sotto l'aspetto morale, della preoccupazione per il sostentamento quotidiano e non si limita a constatare l'esistenza dell' ἐπιθυμητικόν dell'anima, ma gli riconosce un suo valore; tuttavia ha più che mai presente il pericolo che le appetizioni che nascono da esso si trasformino in una smodata brama di guadagno e di danaro, e perciò esige che si sottometta senza condizioni allo spirito. Anche per quanto attiene alla comunità egli apprezza l'agricoltura, l'industria e il commercio come condizioni indispensabili della sua esistenza; ma uno stato che si curasse unicamente di tali attività sarebbe adatto a dei porci, non ad un essere dotato di spirito qual è l'uomo. Nello stato ideale platonico la classe lavoratrice non può se non fornire le basi per una forma superiore d'umana esistenza, per il regno dello spirito, della conoscenza e della moralità, né le è consentito di avere parte alcuna nella direzione della cosa pubblica. I « guardiani » dello stato, per parte loro, non devono avere nulla a che fare con la vita economica[56].

Platone, nel tracciare le basi d'uno stato immediatamente inferiore a quello perfetto, rinuncia alla soppressione della proprietà privata, soppressione che aveva ritenuto necessaria per le classi dei governanti al fine di soffocare in germe ogni interesse materiale, ed anzi impone ai cittadini il lavoro come un dovere. C'è però un'unica forma di lavoro ammessa, l'agricoltura, e anche questa deve servire solo alla produzione dei beni necessari alla vita, non al conseguimento del guadagno, un fine, questo, che non scaturisce dall'essenza del lavoro,

---

55 Senofonte, *Symp.* 4, 40.

56 Platone, *Resp.* II 369b ss.; 372b; 495d; 580; *Leg.* 918.

ma ne distruggerebbe il suo stesso significato. Qualsiasi malsana capitalizzazione viene proibita, la riscossione di interessi è rigorosamente esclusa[57]. L'industria e il commercio sono necessari, e perfino degli « uccelli di passo », che in primavera arrivano dai paesi di là dal mare con le loro mercanzie, non è possibile fare a meno[58]. Ma contro ogni forma di mercanteggiamento, di menzogna, di raggiro si procede con le misure legislative più severe, e ciononostante il pericolo morale insito in questi rami d'attività rimane pur sempre così grande che esse possono venire esercitate solo dai meteci. Pertanto la prima legge enunciata da Platone suona così: « Non deve esserci alcun abitante della città tra coloro che esercitano i mestieri, e nemmeno alcun servo di abitanti della città »[59]. La motivazione che segue è affatto consona allo spirito ellenico: « Nessuno può raggiungere l'eccellenza in due arti diverse; ora il cittadino ha un'attività che lo assorbe completamente, e richiede molto esercizio e molta preparazione e non può essere esercitata accanto ad un'altra: l'attuazione e la conservazione dell'ordinamento statale della comunità. Egli non deve lasciarsi distrarre da tale attività e chi rivolge i suoi interessi ad altre cose più che alla virtù civile e alla sua *areté*, deve essere ricondotto con l'ammonizione e con la pena sulla retta via ». Anche Platone, dunque, distingue due sfere nella vita: il sostrato materiale e la forma d'esistenza veramente degna dell'uomo. La preoccupazione per il pane quotidiano è necessaria, ma Platone non le riconosce un autonomo valore morale.

Contro la propensione platonica al comunismo Aristotele sostenne decisamente il valore della proprietà

---

[57] Platone, *Resp.* 346; *Leg.* 918-922a; 847.

[58] Platone, *Leg.* 952e; cfr. *Resp.* 370e.

[59] Platone, *Leg.* 846d. [La citazione seguente è parafrasi di 346d - 347a.]

privata: « Non è possibile esprimere quale piacere dia il considerarsi proprietari di qualcosa »[60]. E subito dopo aggiunge: « Una volta eliminata la proprietà privata, dove va a finire la pura gioia che si prova nel donare e nell'aiutare parenti e amici, dove la virtù della parsimonia? ». Erede dell'antica etica aristocratica, Aristotele spiega che, nell'*eudaimonía*, oltre all'*areté* e alla salute fisica, rientra anche una certa misura di prosperità, necessaria a configurare una vita « buona »; e nella sua filosofia, accanto alle virtù etiche, compaiono anche la ἐλευθεριότης, la « liberalità » dell'uomo libero, giusto mezzo tra la prodigalità e la spilorceria, e, soprattutto, la μεγαλοπρέπεια, l'atteggiamento superiore dimostrato nelle questioni di danaro, e la magnanimità dell'uomo di rango elevato che sa fare buon uso del suo cospicuo patrimonio senza mai sentirsi intimamente vincolato ad esso.

A proposito delle attività economiche Aristotele rielabora delle idee caratteristiche della grecità più antica – egli stesso del resto si richiama a Solone –, quando ne distingue due forme: l'una ha come fine il procacciamento dei mezzi indispensabili per una vita « buona », degna dell'uomo libero, e trova qui i suoi limiti naturali; l'altra è sorta solo in connessione con l'economia monetaria e mira al guadagno in sé e per sé, all'accumulo di capitale, e non conosce alcun freno alle proprie aspirazioni. Mentre quest'ultima è contraria a natura, la prima affonda le sue radici nell'essenza stessa dell'uomo ed è quindi, dal punto di vista morale, pienamente legittima[61]. Comunque, anche in ordine a questa,

---

[60] Aristotele, *Pol.* 1263a 40; cfr. M. POHLENZ, *Staatsgedanke* ecc., p. 120. [La citazione seguente è parafrasi di Aristotele, 1263b 5 ss.]

[61] Aristotele, *Pol.* I 8 ss.

Aristotele presuppone che il lavoro manuale sia sostanzialmente riservato agli schiavi; e sebbene veda in una forte classe media contadina la base più salda della vita dello stato, si mostra più che mai deciso nel ribadire la validità del principio aristocratico secondo cui « non può corrispondere alle esigenze dell'*areté* civile colui che conduce la vita del βάναυσος o del lavoratore salariato »: perciò, nel suo stato ideale, esclude costoro dai diritti politici[62].

Questo stato deve produrre tanto quanto basti affinché i cittadini vivano « in ozio »: senza lussi, ma anche senza limitazioni indegne d'un uomo libero[63]. Con la parola « ozio » Aristotele non intende il dolce far niente di chi vive di rendita, ma il tempo lasciato a disposizione dell'uomo libero perché viva, entro la compagine della comunità, esclusivamente in funzione del suo superiore destino. Il frutto supremo di tale « ozio » è l'attività scientifica. Dal termine greco per ozio, σχολή, è ben derivata la nostra parola « scuola », e nella grandiosa organizzazione scolastica creata da Aristotele il lavoro scientifico e lo sforzo spirituale furono sollecitati ed esercitati in maniera esemplare.

Nell'età ellenistica l'attività politica perdette il suo significato di forma superiore dell'umano esistere; era aperta la via per una valutazione più spregiudicata della vita economica. Senonché ora mancavano alla grecità l'energia e la volontà di cercare soluzioni speculative nuove. Nella società che Menandro ci presenta nelle sue commedie si trovano fianco a fianco il commerciante che viaggia per affari e l'agricoltore che coltiva personalmente il suo podere, e il poeta esalta nell'agricoltura la professione che mantiene l'uomo sano e vigoroso. Tutta-

---

[62] Aristotele, *Pol.* 1278a 21; 1277b 35 (cfr. 1319a 24).
[63] Aristotele, *Pol.* 1326b 30.

via l'abitante della città guarda con disprezzo il contadino e il suo ideale è rappresentato da una vita riposata, senza lavori spossanti[64]. Nelle nuove metropoli il diffuso romanticismo s'entusiasmava alla felicità dei primitivi, ma nessuno invidiava sul serio ad operai e pastori il loro lavoro.

Sul piano pratico il posto della politica fu occupato dalla particolare professione di ciascuno. Questa viene spesso citata nell'iscrizione sepolcrale e si dava volentieri lode al defunto d'aver raggiunto pregevoli risultati nel suo campo d'attività. Si elaborò un'etica professionale (vedi sopra, p. 637). Nell'età imperiale troviamo un Dione di Prusa che, mosso da vivi interessi sociali, non solo si adopera in favore dei poveri della sua città, ma si rende conto, come avevano fatto Solone e Pericle, dei pericoli morali cui è esposto il proletariato; fece anche delle proposte dirette a dimostrare come si potesse evitare la formazione di un proletariato trapiantando parte della popolazione in campagna oppure aiutandola a conquistare un livello di vita umano mediante un onesto lavoro. Combatté l'inoperosità e raccomandò il lavoro come mezzo per irrobustire e temprare il corpo[65]. Indubbiamente, dal punto di vista pratico, in quest'epoca si lavorò molto, con assiduità e con splendidi risultati. Ma il lavoro rimase il mezzo necessario per procacciarsi quanto è necessario alla vita: l'idea che il lavoro, in quanto attività morale, ha un suo valore autonomo, fu una conquista del Cristianesimo.

Dione subì, oltre all'influenza del cinismo, quella della filosofia degli Stoici, i quali, come maestri di un'arte pratica del vivere, erano spronati ad occuparsi anche

---

[64] Cfr. A. Körte, *Die Menschen Menanders*, «S. B. Sächs. Ak.». phil.-hist. Kl. 89 (1937), p. 3.

[65] Dione Crisostomo, *Or.* 50, 3-4; 7, 33-40.

di siffatti problemi. Naturalmente ammisero come cosa ovvia che il guadagno è necessario all'esistenza umana. Per parte loro, si facevano compensare l'insegnamento che impartivano e non disdegnarono nemmeno di essere stipendiati da un monarca; Crisippo, che amava i paradossi, arriva a dichiarare che avrebbe fatto le capriole come un monello di strada se, per questo, gli avessero dato un talento[66]. D'altronde questa attività tesa al guadagno riguardava solo la natura animale dell'uomo, e la proprietà era solo la materia in cui s'esercita l'attività morale del *logos*: non rappresenta quindi, di per sé, un bene, ma una cosa « indifferente » al conseguimento del fine ultimo. Così, entro la cornice del dogma accettato da tutta la scuola, rimase ampio spazio per le soluzioni personali. L'aristocratico Panezio raccomandò sì d'indurare il corpo con sforzi ed esercizi fisici, ma tra i vari rami dell'attività economica riconobbe degni dell'uomo libero solo quelli, come la medicina e l'architettura, in cui aveva la prevalenza il contributo dello spirito o quelli, come il commercio all'ingrosso, da cui proveniva un utile particolare all'intera comunità. Naturalmente anche per lui conservò il suo valore l'agricoltura, che ai suoi discepoli romani stava ancora più a cuore che agli Elleni[67]. Il suo scolaro Posidonio ordinò le τέχναι in una gerarchia in cui le « arti liberali » e le scienze particolari avevano il posto più alto, mentre sul gradino più basso si situavano i mestieri « comuni », « sordidi », che prevedono l'uso delle mani, servono solo ai bisogni fisici e non hanno nulla a che vedere con la dignità umana e l'*areté*[68]. In generale però l'atteggiamento della Stoa fu

---

[66] *Stoicor. vet. fragm.* III 688.

[67] Cfr. Cicerone, *Off.* I 151; M. Pohlenz, *Antikes Führertum*, p. 84.

[68] Cfr. Seneca, *Ep.* 88, 21-24.

democratico, e chi vedeva nello schiavo l'uomo, il fratello, non poteva considerare nemmeno il lavoro servile come qualcosa di disonorante. Lo Stoico romano Musonio stima qualsiasi lavoro onesto ed esalta in particolare l'agricoltura come la forma di vita più vicina alla natura, che rende sani nel corpo e nell'anima e inoltre, specialmente a chi ha la mansione di custodire le gregge, lascia molto tempo libero per la riflessione; egli arriva a sognare di una società di lavoratori che vivono in campagna e in cui un filosofo, unendo l'ammaestramento pratico a quello teoretico e fornendo un esempio con la sua stessa vita, educa i giovani alla vita secondo natura[69]. Nel secondo secolo d. C., sulle orme di Musonio, Ierocle insegnava ai piccoli borghesi che costituivano il suo pubblico che per l'uomo non è affatto una vergogna aiutare qualche volta la moglie a cuocere il pane o a tessere[70]. Ma, in tutte queste considerazioni, il lavoro rimaneva pur sempre qualcosa d'esteriore, solo la materia dell'attività morale del *logos*: nemmeno questa via portò ad una effettiva valutazione del lavoro in sé e per sé.

Quanto profonda fosse presso gli Elleni l'avversione per il lavoro manuale è dimostrato nel modo più convincente dalla scarsa considerazione in cui questo popolo, nonostante l'alto valore attribuito all'arte, tenne gli artisti. Plutarco, che pure ha una viva sensibilità estetica, nota: « A nessun giovinetto ben dotato è mai venuto in mente, nel contemplare lo Zeus di Fidia, di divenire lui stesso un Fidia »; e non annovera Polignoto tra i βάναυσοι per un solo motivo, perché dipinse la Stoà Poikile mosso dal puro amor patrio, senza pretendere alcun compenso[71]. Luciano motiva la scelta pro-

[69] Musonio, fr. XI Hense.

[70] Ierocle, p. 62 Arnim (*Hierokles' Ethische Elementarlehre*, Berlin 1906).

[71] Plutarco, *Per.* 2; *Cim.* 4.

fessionale da lui fatta narrando come, sul punto di dover decidere, come Eracle, la via da seguire, gli apparvero in sogno la Scultura e la *Paideia* e cercarono di conquistare la sua anima: egli allora, senza esitare, aveva preferito alla scultura, arte manuale e sudicia, la cultura, spirituale e pura, perché questa sola è la professione che si confà all'uomo libero e la gloria immortale di Demostene lo ha attratto di più di tutte le opere di Fidia[72].

Non ci fa meraviglia se, tra gli ideali di vita passati in rassegna da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, manca l'attività artistica[73]. Ricollegandosi alla teoria platonica dei tre strati dell'anima, Aristotele suddivide gli uomini in tre gruppi, a seconda che aspirino al piacere, all'onore o alla conoscenza, e distingue conseguentemente tre forme di vita: l'atteggiamento edonistico, quello politico-pratico e quello scientifico-teoretico. Non enumera come un ideale di vita a sé stante il guadagno materiale in quanto non è fine a se stesso, ma serve, nelle tre forme fondamentali, come mezzo per il conseguimento degli scopi propri di ciascuna di esse.

Di questi tre tipi di vita, per Aristotele come per ogni greco d'alto sentire, la vita edonistica è fuori causa, perché non mira ai valori specificamente umani e anzi degrada l'uomo alla condizione di bestia. Tanto più decisiva e ardua è, invece, la scelta tra gli altri due tipi di condotta. Infatti l'impulso alla vita attiva è altrettanto connaturato all'uomo greco che l'ansia del conoscere.

---

[72] Luciano, *Somn.*

[73] Aristotele, *Eth. Nic.* I 5. Per quanto segue cfr. F. Boll, *Vita contemplativa*, « S.B. Heidelb. Ak. », phil-hist. Kl. 1920, 8. Abh.; W. Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, « S.B. Berl. Ak. » phil.-hist. Kl. XXV (1928), p. 390 ss.

L'attività pratica svolta all'interno della comunità fu l'ideale degli Elleni finché esistette una *polis* libera e indipendente. Nei tempi più antichi questo ideale ebbe anzi il predominio assoluto giacché riceveva in ricompensa il più alto bene possibile, un tributo d'onore da parte dei contemporanei e la gloria presso la posterità. In tale attività il contributo dato dallo spirito è altrettanto apprezzato che quello della forza fisica: tuttavia esso era ancora diretto alla vita pratica. Anche la parola σοφός, in Omero, non ha ancora un significato teoretico[74], e viene usata tanto per l'aedo, cui le Muse partecipano un poco del loro divino sapere, quanto per il carpentiere che « conosce » il suo mestiere (vedi sopra, p. 363). Poco alla volta si fece più lucida la coscienza dell'elemento razionale, e i « sette Sapienti » ricevettero questo titolo d'onore per la loro intelligenza, di cui il popolo aveva avuto notizia, e si era giovato, attraverso le massime da loro espresse in forma succinta e incisiva. Ma queste stesse sentenze erano un'espressione della saggezza pratica dei loro autori, i quali erano vissuti nel bel mezzo della vita politica.

Uno dei sette Sapienti fu però Talete, che volle indagare l'essere e il divenire dell'universo senza alcun secondo fine d'ordine pratico. Perciò a Talete non poté far difetto la consapevolezza di penetrare in una terra incognita, di conquistare all'esistenza spirituale un dominio nuovo, quello della pura *theoria*, che trova il suo appagamento e la sua ragione di vita soltanto nella conoscenza e nella contemplazione. Questa coscienza dovette ben presto approfondirsi quando sorsero altri pensatori che, seguendo l'esempio di Talete, si dedicarono alla ricerca. Senofane contrappone consapevolmente all'ideale sportivo della nobiltà il suo proprio e definisce

[74] Cfr. il lavoro di B. SNELL citato a p. 305 n. 1.

l'antitesi tra i due ideali nel senso che la σοφία, in quanto attività spirituale, è di gran lunga superiore alle manifestazioni della forza fisica e ha maggior pregio per la comunità[75]. Poi Eraclito dà alla parola σοφία un significato nuovo e più profondo: sebbene non possa astrarre dalle nozioni empiriche, essa non consiste nel sapere molte cose, ma è una saggezza che si rende conto del senso dell'universo e quindi, nella sua pienezza, rimane riservata al *logos* divino, mentre all'uomo si conviene solo l'aspirazione a tale saggezza[75 bis]. Certo questa specificazione del concetto non fu accettata da tutti. Trasimaco poté tranquillamente definire una σοφία la sua arte, sebbene, come gli altri sofisti, non si proponesse se non d'insegnare una saggezza pratica. Comunque, nel complesso, la parola acquistò ora un suono grave e solenne.

Inoltre, poco alla volta, si rafforzò il sentimento che l'indagine scientifica rappresentasse un atteggiamento spirituale che pervadeva tutto l'uomo ed aveva un suo proprio *ethos*, estendentesi ben oltre la sfera intellettuale. Per chi viveva soltanto nel regno dello spirito e perciò rinunciava all'attività politica, venivano automaticamente a perdere di significato i dissidi politici, le azioni giudiziarie e anche molti altri interessi egoistici. Egli respirava in un'atmosfera più pura e più alta: « Felice colui che possiede la scienza, e non aspira né ad opprimere i suoi concittadini né a compiere azioni ingiuste, ma osserva l'ordine immutabile della Natura immortale, e indaga donde si sia formato, e come, e perché. In simili uomini non si annida mai il pensiero di azioni meschine »[76]. È ben certo che, con questo coro, Euripide volle

---

[75] Senofane B 2 Diels.
[75bis] Eraclito B 32 Diels.
[76] Euripide, fr. 910 Nauck².

innalzare un monumento alla specchiata figura di Anassagora, il filosofo ingiustamente condannato. E il poeta stesso univa al desiderio appassionato d'influire sul suo popolo una profonda nostalgia per il raccoglimento e la pace interiore, lontano dal frastuono della vita. Nel protagonista dello *Ione* egli fa risaltare il sentimento naturale d'un giovinetto innocente che si ribella all'idea di dover cambiare la dolce felicità della sua esistenza appartata con la sua nuova condizione di figlio di re, esposta a tutte le tempeste e le tentazioni del mondo[77]. Questo stato d'animo, fondendosi in Euripide con l'inclinazione al filosofare, trasfigura la personalità di Anassagora, che era stato amico del poeta, nel tipo ideale dello scienziato che trova pieno appagamento nell'attività spirituale e lascia dietro di sé, vane parvenze, tutte le cose comuni[78].

Anche lo scienziato Democrito, attingendo alla propria personale esperienza, esalta l'εὐθυμίη, la condizione gioiosa del dotto che non deriva i suoi piaceri dalle cose mortali, ma dalla dimestichezza con l'eterna *physis*, e ammonisce gli uomini di non permettere che questa pura felicità sia turbata da una non necessaria partecipazione alla vita politica.

Perfino il grosso pubblico avvertì che aveva preso forma un nuovo modo di esistere. Si notò con sorpresa che un certo numero di giovani appartenenti alle classi superiori, anzichè temprare il corpo nel ginnasio secondo l'uso tradizionale, si riunivano in luoghi chiusi sotto la guida d'un dotto e si differenziavano dai loro coetanei anche nell'aspetto, per quel pallore che è pro-

---

[77] Euripide, *Ion* 585 ss.

[78] [L'espressione ricalca due versi del Goethe nello *Epilog* al *Lied von der Glocke* dello Schiller: « Und hinter ihm in wesenlosem Scheine / Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine » – *N.d.T.*].

prio di chi non vive all'aria aperta. La gente parlottava col sorriso sulle labbra delle cose straordinarie di cui ci s'occupava là dentro; e, come è sempre accaduto, la folla s'insospettì di persone tanto diverse da essa. In particolare ciò che si sentiva dire sulla critica scientifica applicata agli dèi in cui credeva il popolo destò dei dubbi così forti, che gli avversari dello spirito nuovo trovarono un terreno ben disposto ad accogliere le loro accuse di ἀσέβεια.

Euripide, che s'appassionò ad ogni aspetto della vita spirituale del suo tempo, nelle ultime tragedie cercò l'occasione di mettere in forte evidenza l'antitesi del nuovo ideale di vita con l'antico. Nell'*Antiope*, che fu rappresentata nel 409, contrappose due gemelli tra loro diversissimi, Zeto e Anfione: l'uno è tutto preso dall'attività politico-pratica, l'altro vive solo per la musica e la cultura dello spirito. Zeto rimprovera al fratello l'effeminatezza, la mancanza d'energia, l'inettitudine alla vita pratica; Anfione replica che solo l'arte e la bellezza conferiscono attrattiva e valore alla vita, che uno spirito scaltrito è più valente d'un braccio vigoroso, che per la comunità ha più importanza l'ingegno riflessivo del cittadino posato che l'attivismo sconsiderato e inconcludente del temerario[79]. La contesa non ha una soluzione teorica definitiva, ma Anfione dimostrava con i fatti che, venuto il momento, egli, rappresentante dello spirito, sapeva anche agire con energia.

La traccia lasciata da questa scena euripidea fu profonda. Nel *Gorgia* di Platone il superuomo Callicle ripete in tono ancora più acceso, contro Socrate, gli argomenti di Zeto. Callicle ammette la filosofia soltanto come mezzo temporaneo per addestrare lo spirito della

[79] Euripide, in H. v. Arnim, *Supplementum Euripideum*. p. 11.

gioventù, mentre, come occupazione permanente, essa non converrebbe all'uomo libero, perché lo stranierebbe dal mondo, abbandonandolo indifeso ad ogni aggressore[80]. Né si trattava di meri dibattiti teorici. In un'epoca in cui Atene aveva bisogno di tutte le forze disponibili per la sua ricostruzione, l'accusa « Distoglie i cittadini dal fare il loro dovere verso lo stato » era destinata ad esercitare un effetto indubbio, e se ne valsero coloro che trascinarono in giudizio Socrate[81].

Invece Socrate era tutto fuorché un teorico appartato dal mondo, ed era altresì troppo profondamente attaccato alla *polis* per sconsigliare i suoi discepoli dal prender parte alla vita della città. Quanto a Platone, proprio nel *Gorgia*, cercò di tutelare l'unità della vita facendo della filosofia l'unica forza capace di determinare la vita tutta. Solo che questo dialogo contiene in pari tempo un reciso rifiuto della politica dell'Atene contemporanea, e tutta l'opera di Platone è percorsa dalla tensione, che il suo maestro non aveva ancora percepito, tra l'attività politico-pratica e l'ideale teoretico-scientifico. Platone tenne costantemente fisso lo sguardo ad una meta suprema, la riforma della *polis*, ma l'Accademia da lui fondata per creare i presupposti di tale impresa fu un istituto di studi superiori in cui la pura indagine e lo sforzo, compiuto in comune, per attingere la conoscenza presero via via il sopravvento. Platone, nel *Fedro*, contrappose lo scopo supremo a cui tendeva il suo insegnamento al metodo di Isocrate, il quale rinunciava di proposito alla conoscenza della verità e voleva restare nell'ambito delle opinioni correnti, e lo sintetizzò asserendo che egli si proponeva di educare i suoi discepoli ad un proprio pensiero scientifico, l'unico capace di ga-

---

[80] Platone, *Gorg.* 485-486.

[81] Cfr. Policrate in Libanio, *Apol. Socr.* 127.

rantire all'uomo l'autonomia spirituale e l'indipendenza dalle opinioni della massa e di fare dell'uomo una libera personalità[82].

Platone espresse con particolare nettezza l'antitesi tra il suo pensiero e quello dei politici attivi quando ebbe l'amara delusione di vedere come il suo progetto di stato ideale, anziché essere applaudito, suscitasse scherno e derisione. Allora inserì nel *Teeteto* la famosa digressione in cui allargava in un solco invalicabile quella che era stata la linea di divisione tra i due ideali di vita[83].

Con cosciente fierezza Platone riconosce che il vero filosofo è realmente « straniero a questo mondo », in quanto non si orienta in mezzo al tumulto della vita pratica, un tumulto privo di senso e di scopo, dovuto all'ignoranza dei veri valori, dominato dalla frode e dall'inganno; e con tanto maggior energia proclama che il filosofo di tutto ciò non ha bisogno, che lo rifiuta, perché vive in una sfera più alta, nel regno delle idee eterne, il quale, a sua volta, è precluso ai « pratici ». Filosofo e non-filosofo non tanto appartengono a professioni e ad ambienti diversi, definibili dall'esterno con etichette appropriate, quanto piuttosto si differenziano per tutto l'orientamento dato alla vita, per il loro atteggiamento spirituale, per il loro *ethos*. Fanno parte di due mondi distinti. Qui l'antitesi tra la vita politico-pratica e quella teoretico-scientifica è spinta tanto avanti che una via di mezzo, un compromesso tra le due posizioni appare impossibile. La lotta tra le due forze che si contendevano l'anima dell'uomo greco ha raggiunto il suo apice.

L'ideale che Platone ha dinnanzi agli occhi è una vita consacrata alla conoscenza del vero, del bene e del

---

[82] Platone. *Phaedr.* 278.
[83] Platone, *Theaet.* 172d - 177b.

bello, ma la meta non è costituita da una visione mistica, sibbene da una chiara intelligenza delle cose, e la via che vi conduce non è precisamente la « vita contemplativa », ma piuttosto l'attività intellettuale, che impone all'uomo di tendere al massimo le sue energie spirituali e d'altra parte, proprio per questo, trova il suo premio e il suo appagamento nella *theoria*, nella conoscenza per la conoscenza.

Nel *Teeteto* Platone fissa la meta finale del filosofo nel divenire per mezzo della conoscenza e della moralità, per quel che gli è possibile, simile a Dio[84]. Per Aristotele lo spirito che penetra dal di fuori nell'anima è di per sé qualcosa di divino, è la parte divina dell'uomo, in cui si realizza la sua essenza. Ma l'attualità dello spirito è rappresentata dal pensiero puro, che non può volgersi se non al regno divino dell'universale, dell'eterno, dell'immutabile, ed è nettamente distinto dall'intelligenza pratica che governa l'agire dell'individuo. Solo in tale puro pensiero, in tale puro conoscere può risiedere per l'uomo il bene supremo, quel bene che merita di essere perseguito in sé e per sé. Anche ad Olimpia noi non ci rechiamo per avere dei vantaggi, ma per contemplare; e non possiamo rappresentarci il soggiorno nelle Isole dei Beati diversamente che come una vita dello spirito e del pensiero. È vero che nello stato ideale platonico i filosofi, mossi dal sentimento del dovere, assumono la guida della comunità, e che anche per Aristotele non c'è contraddizione tra il pensiero puro e l'attività pratica; tuttavia, guidato dalla sua spiccata sensibilità per le classificazioni perspicue, egli distinse con precisione le due sfere ed usò per primo, a quanto ci risulta, il termine « vita teoretica » per caratterizzare la vita in-

[84] Platone, *Theaet.* 176b.

teramente consacrata alla *theoria* e alla pura conoscenza, quella vita cioè che per lui rappresentava la felicità suprema ed era tale da innalzare l'uomo al disopra di se stesso: « Infatti egli non condurrà una vita siffatta in quanto è uomo, ma nella misura in cui abiti in lui qualcosa di divino »[85].

Tra i molti uomini che Aristotele conquistò all'amore della scienza troviamo delle personalità diversissime, e riguardo al problema circa il tipo di vita da preferire divampò un'aspra polemica tra Teofrasto, che dava senza riserve la preminenza alla vita teoretica, e Dicearco, che prese posizione per l'attività politico-pratica[86]. Ciascuna delle due correnti volle cercare una giustificazione al proprio sentimento della vita interpretando a suo modo il pensiero dei filosofi precedenti e pervenne così a contrastanti ricostruzioni dello sviluppo storico dello spirito ellenico. In seguito, nel complesso, i seguaci della scuola si trovarono d'accordo nell'adottare una soluzione intermedia, che tentava di fondere insieme i due ideali: tuttavia, in tale compromesso, la vita teoretica ebbe la preminenza.

Per l'ellenismo l'attività politico-pratica del cittadino perse il suo valore d'ideale. La maggior parte degli uomini fu interamente presa da una vita consacrata al guadagno o al piacere; tuttavia non furono pochi coloro che si volsero alle scienze particolari e trovarono in esse pieno appagamento, senza perdere, per questo, il contatto con la vita pratica. Simbolo di questo atteggiamento spirituale fu Archimede, il quale costruì delle macchine belliche che servirono a difendere la sua patria dagli assalti nemici, ma, quando la città fu espugnata, stava

---

[85] Aristotele, *Protr.* fr. 12 Walzer; *Eth. Nicom.* X 1177b 26.

[86] Cfr. Cicerone, *Ad Att.* II 16, 3 (= Dicearco, fr. 25 Wehrli); Stobeo, II 144, 16.

seduto nel suo studio, assorto nella contemplazione delle figure geometriche e, al soldato che si precipitava dentro, gridò: « Non rovinare i miei circoli! ».

Ora la filosofia si proponeva anzitutto di dare all'individuo la perfetta pace interiore. Per questo motivo Epicuro mise esplicitamente in guardia l'uomo contro la politica e, in genere, contro ogni attività troppo impegnativa; ma respinse del pari come infeconda la scienza teoretica. Così non rimaneva che un ideale di vita raffinatamente edonistico, che egli vide realizzato in una condizione di durevole serenità, completata dai godimenti dello spirito.

Gli Stoici furono uomini di innata energia, e se la politica, nelle piccole città elleniche, non poteva esercitare più alcuna attrattiva, essi seppero apprezzare gli incarichi amministrativi nelle nuove monarchie. Certo questa attività non poteva concretarsi in un ideale di vita di validità universale; d'altronde anche l'esistenza del dotto che segue solo le proprie inclinazioni non appariva a Crisippo se non una vita edonistica spiritualizzata[87]. La Stoa scorse il tipo di condotta più degno d'essere realizzato nella « vita adeguata al *logos* », con la quale l'uomo, in quanto essere razionale, assolve entro la società il suo dovere morale. La conoscenza teoretica, pur rientrando in questo ideale di vita, doveva subordinarsi alla prassi. Panezio stesso, che indicò nell'impulso verso la conoscenza l'istinto originario della natura umana, ammise bensì, come condotta moralmente legittima, che l'uomo a ciò predisposto dalle proprie doti naturali si rivolga alla scienza pura, ma condivise la posizione di Dicearco, che, cioè, le obbligazioni sociali di regola devono prevalere sulla vocazione personale e

[87] *Stoicor. vet. fragm.* III 702; 687.

sulla vita teoretica[88]. Quanto a Posidonio, il più dotato spirito scientifico dell'ellenismo, non solo trovò personalmente il tempo per prendere attivamente parte alla vita politica della sua patria d'adozione, Rodi, ma proclamò fine della vita umana la fusione della contemplazione teoretica e della conoscenza dell'universo con la cooperazione pratica ai compiti posti dall'ordine esistente nel mondo (vedi sopra, p. 658). Anche l'accademico Antioco d'Ascalona, che subì l'influenza di Panezio, dimostrò che già nel bambino si manifesta irresistibile l'istinto della conoscenza, la quale poi ammalierà l'adulto con più forza del canto delle Sirene, ma rilevò altresì che altrettanto naturale e violento è l'impulso all'attività pratica: queste due tendenze devono dunque fondersi insieme nella vita; ciò che al contrario non esercita alcuna attrattiva sull'uomo veramente capace è il mero godimento: un tale uomo o cerca, sul piano pratico, un'attività, privata o pubblica che sia, o si consacra, sul piano teoretico, all'indagine scientifica[89].

Cicerone riprese con schietto entusiasmo le considerazioni di Antioco e rinvenne la causa della grandezza di Scipione Emiliano come uomo politico nel fatto che, grazie all'amico Panezio, aveva trovato una solida base alla sua attività pratica in una concezione del mondo di carattere scientifico[90]. Fu questo l'ideale dello stesso Cicerone, e per i Romani in genere, fintanto che rimasero aperti alla conoscenza scientifica, la fusione della teoria con la prassi fu un dato universalmente accettato. Tale tratto non è però estraneo allo spirito ellenico. Per quanto i Greci aspirassero a tracciare confini ben netti e con-

---

[88] Cfr. Cicerone, *Rep.* I 2-12; *Off.* I 18; 19; 69 ss. M. Pohlenz, *Antikes Führertum*, pp. 24, 46.

[89] Cfr. Cicerone, *Fin.* V 48-57.

[90] Cicerone, *Rep.* I 26-29. Cfr. *Festschrift Reitzenstein*, Leipzig 1931, p. 79 ss.

seguentemente distinguessero dapprima con rigore le due forme di vita, tuttavia, ad attenuare l'antitesi, intervennero nella realtà della vita transizioni e sfumature, e anche se un aspetto della natura ellenica trovò espressione nella duplicità di questi ideali, al disopra di essi c'era pur sempre l'armonica unità d'un ideale umano complessivo. Platone, che nel *Teeteto* esaspera quant'altri mai l'antitesi, ha però la convinzione, una convinzione d'ordine religioso, che il suo filosofare, nel porre agli uomini un fine preciso, giovi alla società più dell'azione di tutti gli uomini politici, sempre in movimento ma sostanzialmente privi di una meta, e che la scienza debba infine servire alla vita. Questa posizione fu condivisa da Aristotele. Ma non era nemmeno priva di fondamento la pretesa di Posidonio, che sentiva, fondendo insieme teoria e prassi, di richiamare in vita un antico ideale ellenico, in quanto anche gli antichi « Sapienti » non erano stati, egli osservava, dei puri teorici, ma i rappresentanti del *logos* e, assumendosi il compito di guide spirituali della massa e di legislatori della vita associata, come pure con ritrovati pratici, avevano dato inizio al progresso civile dell'umanità[91].

Né ciò impedì a Posidonio di intonare un inno spiegato al valore della vita interamente consacrata alla scienza. Noi cogliamo un soffio del suo spirito nei versi in cui Virgilio, non diversamente da Euripide, celebra la felicità e l'*ethos* della vita dello scienziato e scorge altresì, proprio come Posidonio, l'essenza del conoscere nell'indagine delle cause prime:

> Felice chi poté legger le cause
> degli esseri, che tutte le paure

---

[91] Cfr. Seneca. *Ep.* 90.

si gittò sotto a' piedi e il ferreo fato
e il fragore de l'avido Acheronte![92]

Nel far seguire a questi versi l'elogio della modesta felicità dell'agricoltore che attende al suo pacifico lavoro e vi trova la ragione della propria vita senza preoccuparsi della politica, il poeta romano dell'età augustea segue la sua personale ispirazione; tuttavia abbiamo già udito toni non dissimili anche nella poesia greca dell'età ellenistica. Incontriamo invece qualcosa di affatto estraneo alla grecità quando ci troviamo di fronte alla rinuncia totale all'attività pratica che il monachesimo orientale introdusse nella religione cristiana; e lo stesso si dica del crepuscolare rifugiarsi nella vita contemplativa, come pure della mistica plotiniana, per la quale la via della conoscenza e dell'indagine scientifica culmina nel rapimento estatico.

[92] Virgilio. *Georg.* II 490 ss. [trad. G. Albini].

Capitolo Quattordicesimo

LA DONNA. IL MATRIMONIO E LA FAMIGLIA. GLI SCHIAVI.

La civiltà ellenica, nel periodo del suo massimo splendore, ha un'impronta decisamente virile. Finché questo popolo fu sano e forte, la virtù del guerriero fu considerata il compimento della natura umana e in un organismo statale quale quello spartano si presentò come il valore spirituale che determinava la vita in ogni sua forma. E la virtù civile esaltata dalla democrazia fu del pari prerogativa dell'uomo. Le donne erano escluse da ogni intervento nella vita pubblica e nemmeno lo sport, che impegnava così intensamente l'uomo, vide mai una loro attiva partecipazione: provocò grande sensazione il fatto che la ricca sorella del re spartano Agesilao ottenesse di poter far correre in Olimpia un cavallo delle sue scuderie[1]. In complesso non rimanevano al sesso femminile che i cori eseguiti da fanciulle e l'ammissione, in casi eccezionali, a gare musicali. Gli era egualmente preclusa, data l'impostazione complessiva dell'educazione ellenica, l'attività scientifica, anche se le comunità dei Pitagorici e degli Epicurei, più impostate peraltro su di una fede che sull'indagine, contarono delle donne tra i loro componenti. La lotta per l'esistenza costringeva non poche donne del popolo a guadagnarsi il pane col

---

[1] Cfr. Pausania, III 8, 1 e *passim*.

lavoro delle proprie mani, e sul mercato d'Atene c'erano anche allora delle erbivendole, note per la loro lingua non meno che per la loro merce; tuttavia, nel complesso, tale attività era riprovata, dalle idee sociali correnti, più ancora nel caso della donna di condizione libera che dell'uomo. Pertanto, nell'età classica, l'unica sfera d'attività che rimanesse aperta alla donna era la casa, le occupazioni domestiche, e cioè una forma d'esistenza posta al di sotto del piano su cui si muoveva e trovava la sua ragione di vita l'uomo libero. Non fa dunque meraviglia che la donna non incontrasse, da parte dell'uomo, un adeguato riconoscimento della sua dignità.

Ma non era sempre stato così. Nell'epoca arcaica gli Elleni ebbero una comprensione piena e una riverenza profonda per l'essenza e la dignità della donna. Nella sacra cerchia dei dodici dèi olimpii a sei rappresentanti del sesso maschile se ne contrappongono altrettanti di quello femminile, e tra essi delle figure così venerande come la materna Demetra e la fiera sposa del signore dell'universo, Hera, e l'austera « dea del di fuori », Artemide, e più di tutte Atena, la Parthenos guerriera: non una virago, ma la « fanciulla » Pallade, l'obiettivazione di un sentimento ben vivo tra gli Elleni, che, cioè, la rude natura dell'uomo di guerra ha bisogno d'essere integrata da tratti più dolci e che la forza bruta dev'essere guidata e infrenata dall'intelligenza.

Ciò non implica che in quell'epoca gli Elleni attribuissero alla donna un grado più alto d'intelligenza: anziché il freddo intelletto qualcos'altro sembrava loro contrassegnare la donna. Come gli antichi Germani, gli Elleni credevano che proprio le donne ricevessero da Dio alcune doti spirituali che oltrepassano la normale misura umana. A Delfi come a Dodona erano le donne che riferivano i responsi del dio; la tragedia immanente alla conoscenza del futuro trovò espressione nella figura

di Cassandra, e in Platone Diotima, originaria di Mantinea, la « città dei profeti », inizia Socrate ai più profondi misteri della conoscenza.

Anche nella vita di ogni giorno, nell'età omerica, la donna non era solo pienamente rispettata, ma oggetto di onore. « Veneranda » è epiteto usuale non solo per la signora, ma anche per la governante. Elena, causa degli indicibili lutti di due popoli, per il poeta non è una dissoluta peccatrice, ma una specie di Afrodite terrena, la bellezza fatta persona, che fa battere il cuore perfino dei vecchioni gravi di Troia. Elena ha ceduto al seduttore, ma, pentita del suo fallo, ottiene il perdono da Menelao e a Sparta regna al fianco di lui, intatta nel suo prestigio, splendida signora della casa, esperta conoscitrice degli usi di corte e di uno stile regale di vita. Anche altre donne, pur in mezzo ai fatti di guerra, hanno un posto di riguardo: perfino Briseide non è un'anonima preda di guerra. Sostegno di Priamo nella vecchiaia è Ecuba, così come è stata per tanti decenni compagna della sua vita, e nell'indimenticabile scena del commiato Andromaca gode ancora una volta della sua felicità di giovane sposa, prima di sacrificarla, con la stessa prontezza del marito, ad un dovere più alto. Nell'*Odissea* Nausicaa ci incanta con la sua leggiadra freschezza, con la spontaneità della sua nobile natura, con la sincera pietà che la porta ad assistere, incurante d'ogni etichetta formale, lo straniero; imponente è la figura della madre di Nausicaa, Arete, che nel megaron degli uomini occupa, come regina, un posto non inferiore, per dignità, a quello di nessun altro (e si ricordino le parole di Nausicaa: « Se sarà ben disposta verso di te, puoi sperare di rivedere i tuoi cari »[2]); e infine Penelope è, non meno dello sposo, la protagonista del poema, e al valore

[2] ζ 313 s.

di cui Odisseo ha dato prova in battaglia e in mezzo ai pericoli può accostare una non meno alta virtù, tipicamente femminile, la fedeltà serbata allo sposo, ad onta di tutti gli allettamenti e di tutte le minacce, per venti anni.

Nel mondo dei morti Odisseo scorge anche delle grandi peccatrici e nelle parole d'Agamennone l'acerbo ricordo del delitto di Clitemestra si trasforma in una imprecazione di significato più vasto:

> ...nulla più cane e più feroce
> v'è d'una donna, s'ella covi in cuore
> tali misfatti...[3]

Si osservi però che un giudizio così sfavorevole appare in Omero solo in un episodio marginale rispetto al tema dell'epopea ed è motivato dall'eccezionalità del fatto criminoso cui si riferisce. Invece siffatta valutazione è al centro della rappresentazione che, della vita umana, dà Esiodo, il misogino[4]. Per lui è un dato acquisito che la radice d'ogni male sia la donna, creata da Zeus soltanto perché gli uomini non avevano voluto affidarsi alla sua guida benevola, ritenendo di poter meglio organizzare la loro vita con le sole proprie forze. Esiodo parla della natura scaltra, bugiarda e insinuante della donna, anche della sua libidine, che fa invecchiare precocemente l'uomo; ma la vera ragione della sua misoginia non è da cercare qui. Piuttosto lo guida un pensiero quale può facilmente affiorare nella mente del contadino, tutta intesa al guadagno: che, cioè, il lavoro dei campi grava interamente sulle spalle dell'uomo, mentre la donna se ne sta oziosa in casa, come un fuco, e dissipa le sostanze,

---

[3] λ 427 s. [trad. G. Vitali].
[4] Esiodo, *Theog.* 593 ss.

o comunque non le accresce. Ciononostante il contadino non può fare a meno di una moglie, e a questo proposito Esiodo dà un consiglio ben preciso: di sposare intorno ai trent'anni e di fare con oculatezza la propria scelta, sì da non diventare lo zimbello del vicinato:

> Perché l'uomo non può far acquisto miglior d'una sposa
> saggia, o dannoso più d'una trista...[5]

Si può presumere che non siano state delle dolorose esperienze personali quelle che indussero Esiodo a cercare l'origine del male in una Eva, ma piuttosto l'esigenza teoretica di trovare una soluzione di questo enigma della vita umana. In ogni caso era indubbiamente sua ferma convinzione che l'umanità sarebbe più felice se al mondo non esistessero donne.

Già al tempo di Esiodo dovevano avere larga diffusione delle canzonette satiriche in cui uomini e donne si punzecchiavano a vicenda, come accade ancora nella *Lisistrata* d'Aristofane. In ogni caso, subito dopo Esiodo, i suoi motivi furono ripresi dal giambografo Semonide, che li fuse appunto con i canti popolareschi, elencando, con poco spirito e molta soddisfazione[6], vari tipi di donne, ciascuna caratterizzata mediante il confronto con un animale: la scrofa, la volpe, la scimmia. L'unica che trovi grazia agli occhi del poeta è l'ape; per il resto anch'egli sostiene che « il più grande male creato da Zeus è la donna »[7]. Dopo di lui altri poeti, come Focilide[8],

---

[5] Esiodo, *Opp.* 702 s. [trad. E. Romagnoli].

[6] [« Mit wenig Witz und viel Behagen »: è frase goethiana, pronunciata nel *Faust* (v. 2162) da Mefistofele, che la riferisce alla vita dei clienti della cantina di Auerbach - *N. d. T.*].

[7] Semonide, 7 Diehl; quello citato è il v. 96.

[8] Focilide, 2 Diehl.

ripeteranno questo motivo; ma si tratta d'una moda letteraria, dalla quale non siamo autorizzati ad inferire che la misoginia fosse presso gli Elleni un fenomeno universalmente diffuso.

La posizione giuridica della donna soffre di gravi limitazioni già in Omero. Nella casa di Odisseo rappresentante legale del signore assente non è Penelope, ma in un primo tempo il padre Laerte e poi il giovane Telemaco, appena uscito di minorità. Manca qualsiasi traccia di matriarcato. In compenso ci sorprendono, sul piano dei rapporti sociali, la libertà di movimento di cui la donna ancora godeva e la posizione di parità che assume accanto all'uomo. Ci sorprendono perché la donna perdette ben presto tali prerogative. In Ionia contribuì indubbiamente a tale evoluzione il modello dell'Oriente, con i suoi harem e il caratteristico disprezzo per la donna; nella madrepatria soprattutto lo sviluppo della vita politica, che fissò i compiti dell'uomo al di fuori della casa e creò così due sfere d'attività ben distinte. Allo stesso modo che, nella casa, le stanze delle donne erano separate da quelle degli uomini, così anche nella vita si perfezionò la divisione dei due sessi. Sono da considerare una diretta conseguenza di tale stato di cose alcuni fenomeni aberranti, come la diffusione della pederastia, che era nata nel corso delle spedizioni militari, e il prosperare della prostituzione, ma, soprattutto, uno sviluppo unilaterale dei due sessi, tale da portare ad un restringimento del loro orizzonte spirituale e da influire in maniera negativa specialmente sulle donne, abbassandole ad un livello inferiore: divennero incapaci di essere delle vere compagne del loro uomo, di creargli entro le mura domestiche un ambiente familiare, e perciò incorsero, inevitabilmente, nella disistima del mondo maschile.

Rappresentano delle eccezioni il caso di Saffo, che riuscì a mantenere desti degli interessi spirituali all'in-

terno di una cerchia femminile e riunì intorno a sé un gruppo di giovinette nel culto della bellezza e dell'arte, impartendo loro un'educazione di prim'ordine; o il caso di Corinna che, nella cittadina beotica di Tanagra, conferì dignità d'arte alle leggende locali, componendo delle poesie che ella chiama modestamente « fiabe da vecchierelle », ma che valsero ad assicurarle, nella sua piccola patria, fama duratura. Ad Argo troviamo infine Telesilla, che alla vocazione poetica unì la virtù guerriera.

Le condizioni per una più equa valutazione della donna esistevano più che in ogni altro luogo a Sparta. Qui, infatti, le fanciulle ricevevano la medesima istruzione dei giovani e, dato che l'uomo doveva tenersi costantemente pronto per la guerra, molti compiti, come la sorveglianza delle terre e degli iloti, toccavano alle donne. Esse avevano il diritto di possedere beni immobili e a un certo punto alcune pervennero a riunire nelle loro mani anche più lotti di terra; osserva Aristotele che, a causa della loro ricchezza, esercitarono non di rado un'influenza determinante, e tutt'altro che positiva[9]. D'altronde proprio a Sparta lo « stato-caserma » sequestrava interamente l'uomo, lo sottraeva intenzionalmente alla vita privata, lo straniava dalla famiglia. Il matrimonio aveva valore solo come istituto umano diretto alla procreazione: poteva essere sciolto in qualsiasi momento in nome della ragion di stato e poiché i bambini, a partire dal settimo anno d'età, venivano allevati in istituti pubblici, la donna, nonché sposa, non poteva essere neppure madre. Non poté perciò svilupparsi una genuina femminilità, e nonostante l'influenza esercitata nei pubblici affari le Spartane non godettero né di alta considerazione né di buona fama. E infine, nell'ora del pericolo,

[9] Aristotele, *Pol.* II 1269b 12 ss., 37.

quando Epaminonda minacciò da vicino Sparta, non seppero dimostrare alcuna virtù guerriera[10].

Nel resto della Grecia i membri della società aristocratica erano talmente assorbiti dallo sport che rimaneva loro poco tempo e scarso interesse per la donna. Pindaro compose dei carmi per i cori di vergini a carattere cultuale e perfino per le ierodule corinzie, ma negli epinici, mentre ricorda, accanto al festeggiato, il nome del padre e dei parenti maschi, tace dei componenti femminili della schiatta, o tutt'al più cita delle antenate mitiche. Anche quando compone l'elogio di un principe, gli usi dell'aristocrazia non prevedono alcun atto d'omaggio alla sua sposa.

La capacità giuridica della donna nella *polis* ellenica si ridusse ulteriormente rispetto alla società omerica[11]. Essa si trovava sotto la tutela del padre, poi del marito o, mancando questo, del più prossimo parente maschio avente i prescritti titoli legali. Chi sorprendeva la moglie in flagrante adulterio poteva uccidere senz'altro l'adultero; quanto all'uomo nessuno si preoccupava dei rapporti sessuali che poteva avere fuori del matrimonio. Poteva perfino contrarre, fuori della propria casa, un secondo matrimonio: solo che i figli nati da esso non godevano i diritti civili. Il divorzio era facile da ottenere e frequente. Erano i genitori a destinare il marito alla figlia. Una scelta libera da parte dell'interessata e il matrimonio d'amore erano esclusi non foss'altro dal fatto che non esisteva alcuna opportunità di conoscersi per le persone di sesso diverso. Qualora il padre morisse e non ci fossero figli maschi, il parente più prossimo, a tutelare l'interesse della schiatta, aveva diritto alla mano del-

---

[10] Cfr. Senofonte, *Hell.* VI 5, 28.

[11] Cfr. G. Busolt, *Griechische Staatskunde*, München 1920, p. 239.

l'ereditiera; i Greci non avevano riserve da avanzare contro i matrimoni tra parenti di sangue, né ebbero a riscontrare a questo proposito, per quel che risulta, alcun inconveniente.

Del destino normalmente riservato alla donna ateniese Senofonte dà nell'*Economico* un'icastica rappresentazione[12]. La fanciulla di buona famiglia cresce in casa sotto la sorveglianza della madre, che la istruisce nella tessitura e nelle altre mansioni domestiche e la educa anche alla condotta morale, alla σωφροσύνη, ritenendo di poter ottenere tanto meglio questo risultato quanto meno la figliola vede, sente e fa domande. A circa quindici anni la fanciulla viene data in moglie a uno sconosciuto, che dapprima dovrà abituarla a sé quasi fosse un giovane animale spaurito; in seguito riprende la sua vita, sempre dentro lo stesso angusto orizzonte. « Infatti – precisa Senofonte – per la donna è più bello rimanere in casa che mostrarsi in giro, come per l'uomo è più turpe starsene rinchiuso che occuparsi fuori degli affari »[13]. La donna può far visita alle vicine, ma agli acquisti provvede la schiava; le viene mosso rimprovero perfino se sta troppo alla finestra.

La donna non partecipava in alcuna misura alla vita pubblica, se si eccettuano le cerimonie religiose, e anche qui doveva soprattutto intervenire alle festività riservate al suo sesso. Quando il nuovo dio Dioniso compì la sua marcia trionfale attraverso la Grecia, proprio le donne avevano risposto al suo appello con fanatica esaltazione, seguendolo nei boschi e sui monti; ma ciò non venne a lungo tollerato dal senso greco dell'ordine e della disciplina e nell'Atene classica, secondo ogni verosimiglianza, alle donne era persino vietato d'intervenire alle rappre-

[12] Senofonte, *Oec.* 7.
[13] Senofonte, *Oec.* 7, 30.

sentazioni teatrali che avevano luogo durante le feste dionisiache.

È logico che una comunione spirituale ed un vincolo profondo tra marito e moglie non si potesse stabilire se non in casi eccezionali. Santippe non fu certamente un angelo, ma una donna di forte temperamento, che educava i figli con severità e anche al marito non rendeva la vita un paradiso, anzi gli faceva scontare il fatto che tutte le preoccupazioni per il mantenimento della famiglia gravavano su di lei[14]; tuttavia non fu la megera che dipinse più tardi la leggenda, e in ogni caso ci sconcerta la freddezza con cui Socrate, il giorno della morte, congeda lei e i figli per poter proseguire indisturbato le sue conversazioni filosofiche con gli amici[15]. Senofonte avverte l'indegnità della condizione in cui è tenuta la donna e nell'*Economico* vorrebbe dimostrare come l'uomo possa plasmare la moglie a suo modo e farne una vera compagna della vita; ma occorre avvertire che il suo insegnamento non incise in modo apprezzabile nella realtà della società ellenica.

Certo, se vogliamo avere un quadro fedele della posizione della donna nella società ellenica, non dobbiamo limitarci ad ascoltare delle testimonianze letterarie e delle discussioni teoriche: quanti altri elementi siano da considerare ce lo dimostrano i commoventi rilievi funerari ateniesi dell'età classica[16]. Qui ci si rivelano tante figure di donne che non possono aver tratto quella dignità e quella nobiltà di portamento solo dalla trasfigurazione artistica, ma indubbiamente, nella sfera loro propria, la famiglia, come spose e come madri, fecero

---

[14] Cfr. Senofonte, *Mem.* II 2.

[15] Cfr. Platone, *Phaed.* 60a.

[16] P. v. D. MÜHLL, *Über das naturgemässe Leben der alten Athener*, Basler Rektoratsrede 1943, p. 22.

sentire la loro presenza benefica e seppero dare un contenuto alla propria vita. Solamente un amore sincero e una gratitudine sgorgante dal cuore dei parenti rimasti poterono ispirare questi bassorilievi. D'altra parte, in tali condizioni, ad una donna era indispensabile una personalità eccezionalmente forte per potersi affermare in una sfera più ampia, nel mondo dominato dall'uomo. Ciò ad Atene, se si eccettua Elpinice, sorella di Cimone, riuscì solo alla milesia Aspasia, che Pericle, irresistibilmente attratto, fece sua sposa dopo aver divorziato dalla prima moglie, appartenente ad un casato ricco e illustre[17]. La posizione che Aspasia ebbe nella vita pubblica riuscì tanto insolita agli Ateniesi che questa donna non solo divenne il bersaglio dei commediografi, che la chiamarono la « Hera » dell'« Olimpio » Pericle, ma fu perseguita penalmente sotto l'accusa di empietà, insieme ad altri componenti della ristretta cerchia degli amici di Pericle, dagli avversari dello statista, i quali si proponevano, per questa via, di minare le basi del suo prestigio. In ogni caso Aspasia fu una donna che unì alla bellezza esimie doti spirituali: non solo prese parte attiva a tutta la vita culturale dell'epoca, ma poté fare assegnamento, per parte sua, su una singolare forza d'ingegno. Anche Socrate cercò la sua conversazione, ed Eschine, il discepolo di Socrate, ne trasmise ai posteri un ritratto idealizzato. Nel dialogo intitolato appunto *Aspasia* egli spiegava come questa donna bellissima sfruttasse l'attrazione che esercitava sugli uomini per risvegliare in loro, nello spirito dell'*eros* socratico, la brama della perfezione; penetrando nella più gelosa sfera dell'uomo Aspasia esprimeva la sua opinione intorno a problemi di politica

---

[17] Su Aspasia cfr. H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, « Philol. Untersuchungen » XXI, pp. 1-59, 275-283; Platone, *Menex.*, proemio; Plutarco, *Per.* 32.

e di retorica. Ma i suoi sforzi s'indirizzavano soprattutto all'elevazione del sesso femminile: in una conversazione, inserita nell'opera di Eschine, con Senofonte, sposato da poco, e sua moglie, dava loro dei consigli sul modo in cui avrebbero potuto fare del loro matrimonio un legame realmente capace di reggere a tutte le prove della vita. Questa trasfigurazione di una donna tanto discussa incontrò una reazione violenta da parte di Antistene e provocò la pungente replica di Platone. Fu invece tanto più volentieri accolta da Senofonte, che sembra fosse in rapporti d'amicizia con Eschine; in particolare il concetto che il matrimonio debba essere una comunanza di vita corrispondeva perfettamente alle sue più profonde convinzioni. Ma, anche lasciando da parte Eschine e Senofonte, Aspasia contribuì a far sì che la nozione socratica della forza nobilitante dell'*eros* fosse estesa all'amore tra l'uomo e la donna. E un peso ancor maggiore ebbe il fatto che in questo momento fu creata l'immagine ideale d'una donna eminente per doti spirituali e morali, immagine che poteva servire da parallelo dell'« uomo bello e buono », del καλοκἀγαθός.

Questo fu però possibile solo in quanto già da tempo, e da un'altra direzione, si era venuto preparando il terreno per una comprensione più acuta e una valutazione più esatta della natura della donna. Come accadde a proposito del « carattere » individuale (vedi sopra, p. 297), anche qui fu l'arte ad aprire la strada alla vita.

Anche la plastica greca, originariamente, aveva avuto un'impronta maschile e il fatto che gli artisti avessero addestrato il loro occhio nel ginnasio, studiando il corpo nudo dei giovani, risulta evidente a chi consideri le statue femminili dell'età arcaica. Ma già nel sesto secolo si giunse a scoprire come il corpo femminile abbia una sua propria legge strutturale e si svegliò il desiderio di rappresentare la donna nella sua particolare grazia e bel-

lezza, con il movimento, il portamento, il panneggio che le si addicevano. In qual misura fu sollecitata per questa via la forza e la gioia creativa e quanto gli artisti fossero affascinati dal compito di cogliere la donna nella sua essenza più riposta è testimoniato già dalle fresche statue di fanciulle dell'Acropoli, che risalgono ai decenni intorno al 500 a. C., e poi dalla moltitudine di figure femminili divine e umane dell'età d'oro dell'arte classica, finché, da ultimo, si osò rappresentare senza veli, al pari della forza dell'uomo, anche la beltà seducente della donna.

Rivestì tuttavia un'importanza ancora superiore il fatto che la grande poesia scrutasse a fondo l'anima della donna. Già Eschilo, uomo di guerra e spirito prettamente virile, ebbe tuttavia, come tragediografo, la precisa sensazione che la donna fosse, tanto quanto l'uomo, elemento costitutivo di quella vita umana di cui si proponeva di dare un'interpretazione. Nel suo dramma più antico a noi pervenuto le figlie di Danao sono le protagoniste dell'azione e, nella conclusione della trilogia, esse, superando la loro avversione per il maschio, dovevano accettare il matrimonio, perché il matrimonio è necessario alla perpetuazione del genere umano; e in una delle fanciulle il poeta rappresenta l'erompere dell'istinto naturale dell'amore, sicché essa non riesce a decidersi ad uccidere, come le sorelle, l'uomo impostole come sposo. Più tardi Eschilo introdusse volentieri nelle sue tragedie dei cori femminili, per far meglio entrare gli spettatori nello stato d'animo che egli voleva comunicare con l'azione drammatica. Nei *Sette contro Tebe*, attraverso le preghiere e le crisi di disperazione delle sgomente fanciulle tebane, noi riviviamo il panico che ha preso la città assediata; nel *Prometeo* partecipiamo alla spontanea pietà con cui le Ninfe Oceaniche assistono il fiero avversario di Zeus nelle sue sofferenze. Nelle *Coe-*

fore i canti delle schiave di Elettra riflettono la partecipazione della casa e della cittadinanza al dolore della protagonista e la diffusa attesa d'una riparazione; nel dramma successivo gli spiriti della vendetta cari all'antica fede, quasi vampiri assetati di sangue, si trasformano nelle dee venerande che vegliano benefiche sull'ordine morale e specialmente sulla santità del matrimonio e della famiglia. Tra i personaggi femminili di Eschilo ha un possente rilievo Clitemestra, la creatura demoniaca, la donna dal cuore virile, che non trema davanti al delitto commesso e crolla solo quando prende coscienza del fatto che la massima « Chi agisce, patisce » conserva anche per lei tutta la sua terribile validità.

In antitesi col mondo cavalleresco rappresentato da Omero, Eschilo si pone il problema di come la funesta guerra di Troia possa essere stata combattuta a causa d'una donna. In ciò tuttavia non s'esprime un moto di sdegno verso la donna in sé, ma piuttosto il nuovo sentimento della *polis*, che si ribella alla preminenza assegnata agli interessi dinastici.

In Sofocle Antigone, senza alcun aiuto estraneo, ingaggia una lotta mortale contro i poteri costituiti al fine di adempiere a quello che essa sente come il dovere più sacro. Per questo non esita a sacrificare la vita; ma è forse ancora più grande il sacrificio che essa compie nell'ultimo dramma del poeta, quando, debole fanciulla, fa da guida al vecchio padre, cieco e mendico, nelle sue errabonde peregrinazioni. Elettra è in tutto « figlia degna del padre » e vive dominata da un sentimento di vergogna per l'onta che è sulla sua casa, tutta protesa verso la vendetta che verrà. Gli aspetti più delicati dell'anima femminile sono colti nella figura di Deianira, che molto ha perdonato all'amatissimo Eracle, ma non tollera di vedere accanto a sé, in casa sua, una rivale giovane e bella e ricorre così ad un mezzo estremo per

conservare l'amore dello sposo; ma quando vede le conseguenze fatali del suo operato, senza esitare, senza tentare di giustificarsi, espia con la morte la sua colpa.

In Euripide la vita psichica della donna diviene il motivo centrale della tragedia. Ecco Medea, nella sua grandezza sinistra: Medea, la donna barbarica che, sconvolta dalla passione, distrugge la felicità della propria vita per colpire nel punto più vulnerabile lo sposo un tempo idolatrato; eppure, nel compiere questa vendetta tremenda sul marito infedele, che ha offeso la sposa nei suoi più sacri diritti, essa trova la piena comprensione delle donne corinzie che compongono il coro. Fedra è la dama della buona società, preoccupata solo del suo buon nome ma priva di un carattere saldo, che lotta vanamente contro un amore proibito, s'abbandona su una via sdrucciolevole alla guida della vecchia confidente e alla fine, per nascondere la sua colpa, diviene l'assassina dell'innocente Ippolito. Ecuba, affranta nel corpo e nell'anima dal dolore, scoperto il cadavere del figlio più giovane, si scuote dalla sua apatia e, in un impeto improvviso di energia, compie sul perfido assassino quell'efferata vendetta che la rende matura per essere trasformata in una cagna selvaggia.

Euripide illumina la natura della donna nei suoi aspetti più diversi. Ma al centro ci sono naturalmente, anche perché le donne del suo tempo non potevano in genere avere altri interessi, l'amore e il sesso, e il poeta non risparmia, a questo proposito, i colori cupi. Fedra, nella prima redazione del mito d'Ippolito, si offriva al figliastro, Stenebea all'ospite, Canace, figlia di Eolo, al proprio fratello. Nel valutare questi episodi non deve sfuggirci che, nella società dell'epoca, non esistevano occasioni perché si stabilissero rapporti tra persone di sesso diverso al di fuori delle mura domestiche; ma la ragione profonda è tuttavia un'altra: Euripide avvertiva

nella donna la presenza, con tutta la sua forza sconcertante, di questo istinto primordiale, che non solo travolge le barriere della morale – « volle così la natura, che non sa nulla della morale »[18] –, ma soffoca la naturale reazione della stessa coscienza. E fu ben Euripide colui che osò scegliere a tema d'una tragedia l'amore di Pasifae per il toro. Tuttavia solo con una malevola distorsione dei fatti il suo più accanito avversario, Aristofane, poté attribuirgli una tendenza alle perversioni e dei propositi dichiaratamente immorali. Anche chi fece di questo poeta un misogino mostrò d'averlo grossolanamente frainteso. In realtà Euripide portò sulla scena delle nobilissime figure di donne e fu il primo ad apprezzare pienamente la grandezza morale della donna.

Fin qui gli Elleni avevano riconosciuto alle donne, in sostanza, una sola virtù, la costumatezza, la σωφροσύνη, che viene spesso ricordata nelle iscrizioni sepolcrali. Lo stesso marito di Aspasia, Pericle, nel suo discorso per i caduti, dopo essersi diffuso a parlare ai figli e ai genitori dei soldati morti, dedica alle vedove una sola frase, concisa e fredda: « Se poi devo far cenno della virtù propria delle donne che si troveranno nella vedovanza, esprimerò tutto il mio pensiero in un'esortazione: sarà gran vanto per voi non degradarvi rispetto alla vostra presente naturale condizione, e grande sarà la fama di colei di cui, per lode o biasimo, il meno possibile si parli tra gli uomini »[19]. Nel caso che Pericle avesse già espresso questo concetto nel famoso « epitafio » tenuto nel 439 a. C., dopo la sottomissione di Samo, dovette avere quasi il valore d'una protesta la rappresentazione, avvenuta nell'anno successivo, dell'*Alcesti* di Euripide, in cui il poeta pretendeva fosse riconosciuta alla sua eroina la piena

[18] Euripide, fr. 920 Nauck².
[19] Tucidide, II 45.

areté e una gloria immortale per essersi comportata ben diversamente dal padre di Admeto, pur vicino alla soglia della morte, ed aver offerto la sua giovane vita in cambio di quella dello sposo[20]. Euripide fu anche pronto a cogliere il motivo tragico insito in antiche tradizioni leggendarie, che narravano del sacrificio di una principessa imposto dall'oracolo quale condizione per il successo di un'impresa, per trasformare quel sacrificio in un'azione morale voluta dalla fanciulla e farne un esempio d'idealismo giovanile. Così negli *Eraclidi* c'è una fanciulla, degna figlia di Eracle, che si vota di propria volontà alla morte; così nell'*Ecuba* Polissena muore virilmente e senza tuttavia perdere nulla del suo carattere virginale (morendo, « celò quanto celare agli occhi / degli uomini conviene »[21]), e nell'*Ifigenia in Aulide* la protagonista rifiuta la salvezza offertale da Achille e sceglie liberamente di sacrificare la vita per l'Ellade:

> Mio perenne monumento
> sarà questo, questo gloria, questo figli, questo imene[22].

In un'altro dramma perduto, mentre il re Eretteo esita a sacrificare la figlia per salvare la patria, la moglie si dichiara senz'altro pronta a ciò. Essa, i figli, li lascerebbe partire senza lacrime per la battaglia; quindi – conclude – « sacrificate mia figlia, o cittadini; salvatevi, vincete; non sarà mai che, per una vita sola, io rifiuti di salvare questa città »[23]. Qui proprio la sfera fino allora riservata all'uomo è conquistata per la donna. Non solo la fanciulla che si sacrifica, ma anche la madre che è

---

[20] Su Alcesti cfr. M. POHLENZ, *Griech. Tragödie*, II, p. 69.
[21] Euripide, *Hec.* 570 [trad. E. Romagnoli].
[22] Euripide, *Iph. Aul.* 1398 s. [trad. E. Romagnoli].
[23] Euripide, fr. 360, 50 ss. Nauck².

disposta a mandare in guerra i figli dà il suo contributo alla causa della patria; anch'essa ha la sua parte nel determinare il destino della *polis* e dà prova dell'*areté* che la *polis* si attende dal cittadino.

Sono, questi, pensieri e sentimenti risvegliati dalla guerra e che proprio nell'atmosfera della città in guerra trovavano risonanza. Durante la grave crisi dell'anno 411 a. C. Aristofane, che, nonostante la sua inimicizia per Euripide, si lascia non di rado ispirare da lui, fa dire alla sua Lisistrata, nella commedia omonima, che anche le donne hanno la loro buona parte di guai a causa della guerra, devono rinunciare nel fiore della giovinezza ai loro uomini o, le madri, vedere partire i figli generati con dolore[24], e fonda su questo motivo la trovata che dà vita alla commedia: poiché gli uomini hanno irrimediabilmente compromesso le sorti della città, dovranno pensare le donne a ristabilire la situazione, prendendo in mano le redini dello stato e ridando la pace al paese. Quando poi il commediografo, due decenni più tardi, ebbe notizia dei progetti comunistici di Platone e gli venne voglia di dimostrare che cosa ne sarebbe stato di questa utopia nella vita reale, affidò ancora una volta il potere, nelle *Ecclesiazuse*, alle donne, affinché se ne valessero per portare alle estreme conseguenze la rivoluzione comunistica[25]. La trovata del commediografo non ha nulla a che vedere con l'emancipazione femminile e nessun Ateniese pensò mai sul serio di concedere alle donne i diritti politici. Tuttavia possiamo riscontrare come ci si era ormai abituati all'idea che anche le donne fossero di pieno diritto membri della comunità, del cui destino partecipavano tanto quanto gli uomini, sì da avere il diritto di preoccuparsi anche loro di questioni politiche.

---

[24] Aristofane, *Lys.* 589 ss.

[25] Cfr. M. POHLENZ, *Aus Platos Werdezeit*, pp. 223-228.

Una terza commedia di Aristofane ha a protagoniste le donne e fu rappresentata nello stesso anno della *Lisistrata*, le *Tesmoforiazuse*. Il poeta immagina che, alla festa di Demetra Tesmophoros, festa riservata alle donne, queste concepiscano il piano di vendicarsi di Euripide perché nelle sue tragedie svela così spietatamente i loro falli. La comicità dell'opera consiste nel fatto che un parente d'Euripide, travestito, s'intrufola nella riunione e difende il tragediografo sostenendo che ha portato sulla scena solo una parte delle debolezze femminili e che queste, nella realtà, sono ben peggiori. Noi naturalmente non prenderemo tutto ciò più sul serio che le beffe contro Cleone, presentato come un cuoiaio puzzolente, e noteremo anzi che, proprio in un canto malizioso di questa commedia, le donne del coro chiamano in causa i sentimenti degli spettatori, di quegli uomini cioè che vedevano nel sesso femminile la maledizione del mondo e la radice d'ogni male:

> Ma perché mai, se siamo quella peste che dite,
> ci prendete per mogli? Perché ci proibite
> di starcene in finestra, di uscire per la via,
> e la peste guardate con tanta gelosia?[26]

E ripagano le critiche degli uomini con egual moneta, anzi rincarando la dose. Si tratta di un resto di quegli antichi lazzi con cui i due sessi si prendevano reciprocamente in giro, senza una effettiva acrimonia. Del resto, alle frequenti espressioni mordaci sulle donne che anche altrove troviamo in quest'epoca, si potrebbe contrapporre un ugual numero di giudizi favorevoli. E possiamo anche non aver dubbi che, specialmente nei ceti inferiori, dove l'uomo era costretto a stare di più in casa e anche per

[26] Aristofane, *Thesmoph.* 785 ss. [trad. E. Romagnoli].

istruzione era ben poco superiore alla donna, ci fosse tra i coniugi una perfetta armonia. Ciò tuttavia non era tanto la conseguenza di un'elevazione spirituale della donna quanto della rinuncia dell'uomo ad una più elevata forma d'esistenza.

Se Platone, nel suo progetto di stato ideale, prevede per le fanciulle un'istruzione identica a quella dei ragazzi e parifica la donna all'uomo nei diritti e nei doveri, queste misure avrebbero indubbiamente comportato un'elevazione del sesso femminile rispetto al livello a cui si trovava nella realtà; nemmeno questo filosofo, tuttavia, pensava ad un'emancipazione della donna. Il fattore determinante era il fine politico, che esigeva da tutti i membri delle classi dirigenti la stessa perfezione ed un'eguale dedizione allo stato. Platone legittima la parificazione dei sessi allegando che la donna è sì nel complesso più debole dell'uomo, ma ha in sé le medesime attitudini naturali alla virtù civile (vedi sopra, p. 431): perciò fissa anche uguali doveri per entrambi i sessi. Quando poi, per soffocare anche nella donna ogni privato interesse, pretende che essa rinunci all'amore coniugale e alla tenerezza materna, questo rimane, a dispetto di tutte le apologie dei teologi del platonismo, un vero e proprio peccato contro la femminilità. Per la quale dimostra in ogni caso una maggiore comprensione, oltre ad un più robusto senso della realtà, Senofonte, quando dimostra nell'*Economico* che l'uomo e la donna sono non soltanto fisicamente ma anche spiritualmente diversi, e tuttavia si integrano a vicenda e proprio per questo possono stabilire tra loro un'effettiva comunione, tale da durare tutta la vita[27].

Il quarto secolo fu l'epoca delle etere celeberrime, di Lais e di Frine. La miglior dimostrazione dell'atteg-

[27] Senofonte, *Oec.* 7.

giamento del grosso pubblico nei loro confronti è data da un aneddoto famoso: Iperide, difendendo in tribunale Frine accusata d'empietà, ottenne alla fine l'assoluzione strappandole la veste dal petto e offrendo senza veli il corpo della donna bellissima agli sguardi dei candidi giurati[28]. E questi non videro più in lei una donna sacrilega e nemmeno una prostituta, ma la serva e sacerdotessa di Afrodite, un'epifania terrena della bellezza celeste, davanti alla quale s'inchinarono come un giorno i vecchioni troiani davanti ad Elena.

Ben scarsi furono nel complesso in quest'età i mutamenti riguardanti la posizione della moglie nella famiglia e i rapporti dei due sessi tra loro. È vero che nelle commedie di Menandro abbiamo, oltre ad episodi di gentilezza d'animo dimostrato da delle etere, anche esempi di schietto amore coniugale, e nell'*Arbitrato* Carisio perviene, attraverso un'intima lotta, al convincimento, tanto raro oggi quanto nell'antichità, che l'infedeltà coniugale va giudicata con lo stesso metro quando è commessa dalla donna o dall'uomo[29]; ma qui – e di ciò parleremo anche in seguito – ci troviamo dinanzi alla personale umanità del poeta, la cui luce si diffonde, trasfigurandoli, sui suoi personaggi.

Fuori dell'Attica l'irrobustirsi della personalità individuale si manifestò anche nelle donne e diede loro il coraggio di scendere nell'agone letterario. Già intorno al 350 a. C., nella piccola isola di Telis, Erinna pubblicò a diciannove anni un breve ma ammiratissimo carme che, per il fatto stesso d'essere composto in metro eroico, si proponeva come un pezzo di poesia del genere elevato: la poetessa vi espose le considerazioni profonde e per-

---

[28] Cfr. A. Raubitschek, *Phryne*, in Pauly-Wissowa XX. 1, col. 893 ss.; Ateneo 590d e *passim*.

[29] Menandro, *Epitr.* 588 ss. Körte³.

sonalissime che era venuta facendo mentre in casa lavorava al telaio, ispirate, prevalentemente, dalla morte precoce di un'amica. Mezzo secolo più tardi a Locri, anche questa una località appartata, Nosside annunciò al mondo, felice e ardita, il suo motto: « Nulla è più dolce dell'amore. Chi Cipride non ama, non sa quali rose siano i suoi fiori »[30]; e a Tegea, in Arcadia, il nascente sentimento della natura ispirò ad Anite epigrammi d'intonazione romantica (vedi sopra, p. 552).

L'ellenismo portò alla ribalta anche donne di tutt'altra statura, che ebbero un posto nella storia del mondo. Già la moglie di Filippo, Olimpiade, originaria dell'Epiro, fu donna di temperamento ardente, smodatamente ambiziosa, che non riuscì mai a tener lontane le mani dalla politica, usò ogni mezzo contro i suoi avversari e alla fine, impavida e indomata, cadde sotto il pugnale degli sgherri di Cassandro. In seguito furono soprattutto le donne uscite dalla stirpe macedone, fresca d'energie, a sfruttare la loro nativa vitalità per conquistarsi delle posizioni di rilievo alle corti dei Diadochi. Particolarmente ad Alessandria. Già la moglie del primo Tolemeo, Berenice, era partita per l'ascesa al trono da dama di corte e aveva assicurato al proprio figlio la successione. Sua figlia Arsinoe era stata moglie di due re e aveva superato molteplici prove quando riparò in Egitto presso il fratello Tolemeo II e lo affascinò in breve tempo in modo così completo che egli, ripudiata la moglie, che era una figliastra della stessa Arsinoe, sposò la sorella di sette anni più vecchia di lui, incurante delle prevenzioni elleniche contro questo genere di matrimoni e di tutte le ostilità che sollevava: del resto tale unione fu subito legittimata dalla compiacente società di corte col parallelo di Zeus e Hera. Con la forza della sua volontà

---

30 *Anth. Pal.* V 170.

e del suo ingegno Arsinoe divenne, e non solo di nome, associata al trono del fratello « Filadelfo » e più tardi, insieme a Berenice, ricevette onori divini. Quando, nel 270 a. C., improvvisamente morì, Callimaco descrisse con magniloquente fantasia come il cielo e la terra si fossero uniti nel piangere l'estinta e non c'è dubbio che fu un sentimento di sincera ammirazione per quella possente personalità a strappargli tali accenti. Questo poeta rese omaggio anche in altre occasioni alle donne della famiglia reale, e quando l'astronomo di corte Conone riscoprì in cielo, trasformata in costellazione, la ciocca di capelli che la moglie dell'Evergete aveva deposto in un tempio come offerta votiva per il felice ritorno del marito, il poeta, ormai vecchio, dedicò alla giovane regina un galante carme augurale, la *Chioma di Berenice*, che dovette indubbiamente esser letto con la stessa sorridente intelligenza con cui era stato composto.

Da allora, nel regno tolemaico, le donne ebbero sempre una posizione di rilievo nella politica, fino alla diabolica Cleopatra, che seppe incantare con i suoi vezzi un Cesare e arrivò a sognare di stabilirsi, signora del mondo, sul Campidoglio a fianco di Antonio.

Abbiamo le prove che anche negli ambienti borghesi, in questa età, la donna acquistò una posizione sociale rispettabile accanto all'uomo. Quando Teocrito andò a trovare l'amico Nicia, medico a Mileto, portò, da offrire in omaggio alla moglie di questo, un fuso d'avorio e inoltre compose un carme che elogiava le sue virtù di donna di casa, ma aveva altresì il compito di diffondere tra i conoscenti la fama che un poeta di grido sapeva apprezzare la sua educazione artistica[31].

Quale libertà di movimento avessero allora le donne greche della piccola borghesia risulta evidente dalle *Si-*

[31] Teocrito, XXVIII.

racusane di Teocrito e dai mimi di Eroda, che dipinge la vita di tutti i giorni con il realismo e la minuzia propri del gusto del tempo. Ora era frequente che una ricca dama istituisse fondazioni, o pubbliche o destinate a determinati sodalizi, e ciò le procurava quegli onori che un tempo si concedevano solo ad un uomo.

Se passiamo alla filosofia, già nel quarto secolo troviamo una Ipparchia, appartenente a una famiglia distinta, la quale rimase così affascinata dal filosofo cinico Cratete che, vincendo tanto l'opposizione dei genitori quanto le resistenze dello stesso Cratete, ottenne di sposarlo (ed era tutt'altro che un bell'uomo) e condivise poi fedelmente la sua poverissima esistenza. Epicuro aprì alle donne le porte del suo Giardino, che invero era più una comunità religiosa che un sodalizio scientifico, e non lesinò le lodi più smaccate a chi tra loro si battesse con fanatico entusiasmo per la sua fede anche con la produzione letteraria. La fredda e severa dottrina degli Stoici non era fatta per le donne; tuttavia gli Stoici riconoscevano fondamentalmente alla donna la stessa attitudine dell'uomo alla virtù e soprattutto erano compresi della funzione morale del matrimonio. Il problema se il filosofo dovesse sposare da tempo era dibattuto con passione nelle scuole. Quale sostenitore dell'ideale della vita dedicata alla scienza, Teofrasto aveva dichiarato, con una certa degnazione, che il filosofo potrà prender moglie, ma solo quando trovi una donna graziosa, silenziosa, ammodo, che non lo disturbi nella sua attività[32]. Affrontando il problema con maggiore impegno lo stoico Antipatro, nel secondo secolo, ne prese in considerazione l'aspetto sociale. Mentre in una commedia di Menandro un egoista dice: « Io non ho mai preso moglie, ciò che coloro che vivono la dolce vita delle città considerano una for-

[32] Cfr. Girolamo, *Adversus Iovinianum*, 47.

tuna »[33], Antipatro criticò aspramente la tendenza, che andava sempre più affermandosi, a preferire le comodità del celibato, e additò nel matrimonio un dovere verso la società e non solo lo esaltò come il naturale compimento della vita umana, ma volle approfondirne il significato, concependolo come l'unione materiale e spirituale di due vite, una « simbiosi », cui l'uomo e la donna sono predisposti dalla natura[34]. Questa alta considerazione del matrimonio è pure dominante presso la Stoa più recente. In particolare Musonio vide nel matrimonio, in cui gli sposi condividono gioie e dolori e sono una cosa sola nella carne e nell'anima e nei possessi materiali, il prototipo del vincolo d'amore, il quale unisce tra loro i coniugi più saldamente che non i fratelli, gli amici, perfino genitori e figli, e celebrò questo istituto con un calore che senza dubbio nasceva da un sentimento personale, da un'esperienza vissuta, e che, nell'antichità, di rado incontriamo in altri[35].

Ciò indicava una valutazione del tutto nuova della donna; ma anche il matrimonio e la vita familiare furono investiti da una luce diversa. Nell'età più antica il fine del matrimonio s'esauriva nella procreazione e solo questo fine induceva lo stato a porre tale istituto sotto la sua protezione. Tuttavia anche in questo campo l'uomo greco riservò a sé la facoltà di autodeterminarsi e, allo stesso modo che reclamava il diritto di porre fine, a suo arbitrio, alla propria vita (vedi sopra, p. 655), così non rinunciò all'idea di potersi regolare a suo modo nei riguardi della discendenza. In verità la durezza del diritto familiare romano, che dava al *pater familias* persino la facoltà di disporre della vita dei figli, fu ignota alla Gre-

[33] Da Menandro dipende Terenzio, *Adelphoe* 42.
[34] Antipatro, fr. 62, 63 [= *Stoicor. vet. fragm.* III, p. 254].
[35] Musonio, p. 70 ss.; 74 Hense.

cia e anche il diritto di venderli fu ben presto abolito o limitato a casi eccezionali; ma il concetto che i genitori potessero limitare il numero dei figli rispondeva alla sensibilità universale. Già Esiodo, per considerazioni d'ordine economico, consiglia il contadino di non generare più d'un figlio maschio[36], e Aristotele critica come un difetto dell'ordinamento spartano il fatto che non si fosse provveduto a limitare il numero dei figli[37]. L'aborto procurato in genere non era considerato sconveniente e quando ad Atene si diede il caso che un marito ne facesse carico alla moglie come d'un pregiudizio arrecato ai suoi diritti di padre, Lisia colse l'occasione per dimostrare che, sul piano giuridico, nell'aborto la nozione d'omicidio non poteva trovare applicazione alcuna, perché il frutto contenuto nel seno materno non dev'essere considerato un essere umano vivo[38]. Tra i medici divampò una vivace polemica intorno al problema se questa tesi fosse sostenibile sul piano della fisiologia; ma in pratica lo stesso Platone non ha riserve da avanzare contro l'aborto procurato e Aristotele lo consente « fintanto che il feto non è completo e vitale »[39].

Come ogni forma di esistenza anche la vita ha un valore, agli occhi di un Greco, solo quando serve ad uno scopo e pone l'uomo nelle condizioni di adempiere i suoi doveri all'interno della comunità. Platone sostenne esplicitamente nella *Repubblica* che i medici non devono fare cattivo uso della loro arte per prolungare la vita ad un uomo irrimediabilmente ammalato, che non può essere utile né a sé né allo stato e genererebbe presumibilmente

---

[36] Esiodo, *Opp.* 376 s. Vedi sopra, p. 679.

[37] Aristotele, *Pol.* 1335b 22 [per il riferimento agli Spartani risalire a 1334a 40]; cfr. 1265b 7; 1267a 40.

[38] Lisia, fr. 19; 20; vedi inoltre il passo di Sopatro in H. Rabe, « Rhein. Museum » LXIV. p. 576.

[39] Aristotele, *Pol.* 1335b 24.

una prole non dissimile[40]. Né egli avrebbe disapprovato l'allontanamento violento di persone in tali condizioni da parte della società. Partendo da un siffatto stato d'animo ci si spiega anche come l'esposizione degli infanti fosse in Grecia cosa abituale. Essa appare già nelle leggende più antiche. A Sparta era imposta dallo stato quando il bambino non sembrasse dare garanzia di poter diventare un giorno un membro valido della comunità, e Platone e Aristotele fecero proprio questo punto di vista nel tracciare i loro progetti di stati ideali[41]. Ma anche senza tale attenzione all'interesse pubblico, era frequente il caso di genitori che consideravano loro diritto decidere di rimanere senza prole; e mentre a Tebe l'esposizione era proibita dalla legge[42], la società ateniese dell'età di Menandro ritenne di poter conciliare con il proprio senso d'umanità lo sbarazzarsi di un neonato con questo sistema, né solo per occultare un fallo o a causa della miseria, ma anche semplicemente per motivi di comodità. Nei drammi della Commedia Nuova non troviamo una famiglia che abbia più di uno o due figli. Anche contro questa turpitudine Musonio prende posizione con estrema decisione: allevare tutti i propri figli, egli sostiene, non è solo un dovere civile, un imperativo della natura, ma un'azione morale che trova in sé la sua ricompensa. Infatti i bambini rappresentano per i genitori il bene più prezioso e non c'è processione sacra o coro solenne che sia uno spettacolo più bello e invidiabile d'una coppia di sposi circondati da una schiera di figli fiorenti. All'ansiosa domanda del povero, come infine potrà nutrire molti figli, Musonio risponde come Gesù, recando l'esempio degli uccelli dell'aria, che non seminano

---

[40] Platone, *Resp.* 406-407.
[41] Platone, *Resp.* 460c; 461c; Aristotele, *Pol.* 1335b 20.
[42] Cfr. Eliano, *Var. hist.* II 7.

e non mietono e non raccolgono eppure trovano ciò di cui hanno bisogno per vivere[43].

L'amore naturale e disinteressato che lega i figli, appena nascono, ai genitori e questi a quelli, costituì l'obiezione più forte mossa all'insegnamento epicureo secondo cui l'istinto primario dell'uomo si volgerebbe esclusivamente verso il proprio personale vantaggio. Il comandamento di onorare i genitori rientrò fin dalle origini nel novero di quelle sacre leggi « non scritte » che obbligavano gli uomini indipendentemente dal costume avito e dal diritto positivo, e per importanza veniva immediatamente dopo il dovere di venerare gli dèi. E come appariva ovvio che i genitori avessero da provvedere al benessere fisico e spirituale dei figli, così questi non solo dovevano dimostrare a quelli, con tutto il loro comportamento, una filiale pietà, ma anche « risarcirli delle spese fatte per allevarli », provvedendo al loro sostentamento nella vecchiaia. Solamente nel caso che un padre non si fosse sufficientemente preoccupato del figlio e avesse trascurato di fargli apprendere un mestiere, il figlio, secondo la legge di Solone, era sollevato da tale dovere.

Nelle famiglie abbienti la madre affidava per lo più l'allattamento del bambino ad una nutrice, sotto la cui custodia il bambino rimaneva per i primi anni di vita. Ne nasceva sovente un rapporto personale piuttosto stretto e, soprattutto per ciò che riguarda le fanciulle, la governante diveniva a poco a poco una confidente, che seguiva la giovane, anche dopo il matrimonio, nella nuova casa. Ma anche i « pedagoghi », gli schiavi cioè che sorvegliavano e proteggevano il ragazzo quando si recava a scuola o nel ginnasio, divenivano dei consiglieri e dei confidenti, che assistevano l'adolescente nelle faccende

---

[43] Musonio, fr. XV Hense e *Rendel Harris Pap.*, ed. Powell, « Arch. f. Papyrusforschung » XII, p. 175-178.

di cuore e nei suoi problemi finanziari, esercitando una influenza più o meno positiva. Tutto ciò accadeva a spese dell'educazione direttamente impartita dai genitori: in realtà il padre non poteva sempre occuparsene perché la vita pubblica lo assorbiva troppo, mentre la madre, sul piano spirituale, ben di rado aveva qualcosa da offrire al giovane. Di tali circostanze non poteva non soffrire la coesione spirituale della famiglia, e mancò completamente agli Elleni quel gusto per una vita domestica serena ed intima che, così vivo nei Tedeschi, ancora oggi è scarso nei paesi meridionali. Tutto ciò contribuì a sottrarre alla vita familiare, nell'età classica, il suo specifico significato. Solo così si spiega come il socialismo di stato spartano non riconoscesse alla famiglia alcun effettivo valore e Platone arrivasse a decidere di abolirla completamente nella repubblica ideale.

Anche qui l'età ellenistica determinò un cambiamento. Trasferì la vita dalla strada nella casa, suscitò il gusto per l'intimità d'uno spazio chiuso e raccolto, introdusse l'uso di abbellire gli interni delle abitazioni, apprezzò la virtù della cortesia che si manifesta entro una ristretta cerchia di persone amiche, spinse insomma l'individuo a crearsi una propria sfera privata. In tal modo la famiglia potè divenire un vero focolare domestico. Plutarco, da buon Greco, sentiva il dovere di coprire delle cariche nell'amministrazione di Cheronea; tuttavia gli affari pubblici del natio borgo non gli prendevano troppo tempo. La sua vita era riempita dall'insegnamento filosofico, che egli peraltro non impartiva tra le mura d'una scuola qualsiasi, ma nella calda atmosfera della propria dimora. I suoi discepoli appartenevano in massima parte a famiglie amiche e a loro si accompagnavano i suoi stessi figli; infine, al commercio spirituale che si sviluppava in questa piccola « Accademia », prendevano parte anche i fratelli e il vecchio pa-

dre del filosofo. Plutarco stesso aveva un forte senso della famiglia e per quanto, sulle orme di Platone, apprezzasse l'*eros* maschile come stimolo alla ricerca, condotta in comune, della perfezione, in un'opera appositamente composta sostenne con calore la preminenza, su tale *eros*, dell'amore coniugale. La dimostrazione più viva di quanto intima fosse la comunicazione spirituale tra lui e la moglie Timossena è data dallo scritto consolatorio che egli le inviò quando durante un viaggio lo raggiunse la notizia che era morta, a due anni d'età, una loro figlioletta[44]. Plutarco sa quanto la moglie, dopo la nascita di quattro maschi, aveva desiderato una bimba e quanto le si era affezionata, ed egli stesso si accorge anche troppo, in tale frangente, di « non esser nato da una quercia o da un sasso ». Deve però ricordare a Timossena che, in occasione della morte immatura d'un altro figlio, il « bel Carone », aveva saputo contenere il proprio dolore, o almeno le manifestazioni esteriori di esso, pur avendolo allattato, quel figliolo, lei stessa, tanto da aver poi sofferto d'una dolorosa affezione mammaria. Così anche adesso egli può esortarla a non piangere, ma a riandare col pensiero a tutte le piccole gioie che la bambinetta aveva dato ai genitori nel corso della sua breve vita. Plutarco aggiunge a queste considerazioni molti altri argomenti consolatori tradizionali; egli però sa che Timossena, nella sua femminilità, è portata ad aggrapparsi a qualcos'altro: e cioè alla fiducia, attinta alle religioni misteriche, che il vero Io della bambina non è morto, ma sopravvive nell'anima immortale. Plutarco, per quanto ci consentono di giudicare i documenti di cui disponiamo, fu l'unico Greco che esaltasse come suprema gioia riservata all'uomo nell'aldilà quella

---

[44] Plutarco, Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα [*Consolatio ad uxorem*, p. 608 ss.].

di poter rivedere le persone amate in questa terra (vedi sopra, p. 654).

A confronto con tanti scritti consolatori convenzionali che l'antichità ci ha trasmesso, l'impostazione personalissima e il calore d'affetto di questa operetta ci sorprendono gradevolmente e ci commuovono. Possiamo ben credere a Plutarco quando dice che la moglie è sempre stata invidiata dai conoscenti per la gioia che trovava nella sua famiglia e che lo sarà ancora in futuro, anche dopo la perdita della figlioletta; e concludere che, nonostante l'impronta maschile che ebbe la civiltà antica, fu reso onore, per lo meno nell'ultima fase della grecità, alla spiritualità della donna e, con essa, al matrimonio e alla vita familiare.

Per la stirpe da cui l'uomo è nato la lingua greca ha un termine, γένος; non possiede invece una parola per indicare in modo specifico la famiglia costituita dai genitori e dai figli. Gli uni e gli altri appartengono alla « casa » (οἶκος), che comprende in pari tempo la servitù[45]. E solo questo gruppo familiare è per Aristotele la cellula della perfetta comunità umana, la *polis*, la quale ha in sé i presupposti per una vita « buona ». Padrone e schiavo formano per Aristotele una coppia i cui elementi si completano a vicenda e sono l'uno all'altro necessari esattamente come l'uomo e la donna. Questa è la concezione comune a tutti gli Elleni. Si poté discutere in sede teoretica della legittimità e della genesi della schiavitù, si arrivò, in qualche caso, ad immaginare una condizione originaria in cui ancora non esisteva la schiavitù,

[45] Sulla schiavitù cfr. W. L. WESTERMANN, *Sklaverei*, in Pauly-Wissowa, Suppl. VI, col. 894 ss., con la bibliografia relativa; ED. MEYER, *Die Sklaverei im Altertum* in *Kleine Schriften*², Halle 1924, I, p. 169; G. BUSOLT, *Griech. Staatskunde*, p. 272 ss. e *passim* (v. indice).

ma in pratica nessuno pensò mai ad abolirla e persino i Cristiani l'accettarono come un ordinamento voluto da Dio. Ci si trovava pure d'accordo nel pensare che lo schiavo sia, come lo definisce Aristotele, uno « strumento animato », « un possesso vivente »[46] e che di per sé si trovi, giuridicamente, allo stesso livello del capo di bestiame, sicché il padrone ha il diritto di disporne a suo piacimento. Entro questa cornice, tuttavia, la posizione dello schiavo ed il suo rapporto con il padrone ebbero modo di configurarsi in maniera assai varia.

Già in Omero la schiavitù costituisce una delle basi dell'ordinamento sociale. Si veniva in possesso d'uno schiavo mediante l'acquisto, con un'azione di pirateria o per diritto di guerra, e si poteva disporre liberamente del suo lavoro e perfino della sua vita; tuttavia, in condizioni di normalità, si stabiliva tra padronato e schiavitù un rapporto di tipo patriarcale. Gli schiavi venivano impiegati nelle faccende domestiche e nei lavori dei campi; d'altra parte c'erano anche dei salariati di condizione libera, e uno stesso termine serviva a designare costoro e gli schiavi: δμῶες, servi. Anche sul piano della considerazione sociale i confini tra le due categorie non erano ben netti. Il numero degli schiavi era ancora relativamente basso. Quelli di principi come Alcinoo o come Odisseo, che possedevano 50 schiave[47], sono evidentemente casi eccezionali. Esiodo tiene conto del fatto che anche il contadino possa avere dei servi, che egli preferirebbe di condizione non libera, ma qui occorre pensare ad un numero ancor più limitato. Un cambiamento fu determinato solo dallo sviluppo economico dell'età successiva. In particolare l'artigianato che stava fiorendo

---

[46] Κτῆμα (ὄργανον) ἔμψυχον: cfr. Aristotele, *Pol.* I 1; I 4, 1253b 23-33; *Eth. Nic.* 1161b 4.

[47] η 103; χ 421.

aveva bisogno di maestranze addestrate e poco costose, e queste erano comodamente provvedute dal mercante di schiavi, tanto più che tale commercio era facilitato dall'estendersi dell'uso della moneta e, soprattutto nelle colonie, l'offerta della merce umana da parte delle vicine popolazioni barbariche era copiosa.

Anche nell'economia agricola crebbe il numero degli schiavi, e la causa non ultima va cercata nel fatto che i piccoli proprietari indebitati potevano cadere non solo nella condizione di servi della gleba, ma addirittura in quella di schiavi (vedi sopra, p. 663). Ad ogni modo Solone abolì ad Atene la schiavitù per debiti ed il suo esempio fu largamente imitato. È probabile che Periandro, per costringere i cittadini al lavoro, arrivasse a proibire il possesso di schiavi[48]; tuttavia in una città come Corinto, dove l'industria era attivissima, un tale divieto non poteva essere applicato senza restrizioni. È più plausibile che rinunciassero a tenere schiavi, almeno per i lavori domestici, gli abitanti di distretti agricoli quali la Focide e la Locride[49].

Abbiamo scarse notizie, ed è singolare, su prigionieri di guerra fatti schiavi nel corso delle guerre persiane; al contrario il grandioso sviluppo di Atene, nell'età successiva, contribuì in modo rilevante all'aumento della massa degli schiavi. Ora anche lo stato teneva degli schiavi, soprattutto per adibirli a quei servizi cui il cittadino libero non si sarebbe facilmente prestato. Il corpo di polizia era esclusivamente composto di schiavi sciti, il cui barbaro gergo faceva ridere di gusto gli Ateniesi, almeno fintanto che non avevano con loro delle spiacevoli esperienze. Anche i templi impiegavano degli schiavi e a Delfi lo Ione euripideo si consacra al servizio del suo

---

[48] Cfr. Nicolao Damasceno in *Fr. Gr. Hist.* 90 F 58.
[49] Cfr. Timeo in Ateneo, 264d.

dio con lo stesso fanciullesco fervore di David nel romanzo *Das Jahr des Herrn* di Waggerl[50]. A Corinto, città portuale, c'era pure, secondo un uso diffuso nell'Oriente, un santuario di Afrodite in cui si esercitava la prostituzione sacra, e Pindaro non ritenne disdicevole comporre un inno religioso per le ierodule[51].

Ad Atene gli schiavi di proprietà privata erano impiegati, oltre che in casa, particolarmente nelle grosse imprese industriali, gli ἐργαστήρια, e interamente di schiavi era composta la manodopera delle miniere d'argento, appaltate dallo stato, per lo sfruttamento, a privati imprenditori. La maggior parte di questi schiavi era originaria delle regioni barbariche confinanti con la Grecia, in prevalenza dell'Asia e della Tracia. C'erano peraltro anche degli schiavi nati in Grecia, il che non fu sentito come un delitto contro la nazione ellenica solo da Platone: anche l'ammiraglio spartano Callicratida si rifiutò di vendere schiavi gli Elleni fatti prigionieri[52].

I prezzi raggiunti da schiavi adulti, in una licitazione avvenuta nel 414 a. C., si aggirarono tra le 135 e le 400 dramme[53], ma per una schiava giovane si potevano anche pagare « prezzi d'affezione ». Quanto al nu-

---

50 [*Das Jahr des Herrn* (« L'anno del signore ») è un romanzo d'ambiente contadino di K. H. Waggerl, pubblicato nel 1933, dove ha larga parte il piccolo David, un illegittimo mantenuto dalla carità pubblica e adibito ai servizi più umili, che egli compie in perfetta letizia. - *N. d. T.*].

51 Pindaro, fr. 122 Schroeder.

52 Platone, *Resp.* 471; Senofonte, *Hell.* I 6, 14.

53 Cfr. *Inscriptiones Graecae*, I² 249. [La dramma era una moneta d'argento del peso di gr. 4,366; per avere un'idea del suo potere d'acquisto si tenga presente che, intorno alla fine del V sec., ad Atene, un medimmo (52 litri) di grano costava 3-4 dramme, una pecora 10-20, un bue 50-100 e che la paga giornaliera del lavoratore libero si aggirava intorno a una dramma; cfr. G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, Firenze 1956², I, p. 171 s. - *N. d. T.*].

mero complessivo raggiunto dagli schiavi, dobbiamo accontentarci di valutazioni molto approssimative. Una debole base è fornita da una notizia di Tucidide, che, dopo l'occupazione di Decelea, più di 20.000 schiavi, in genere operai qualificati, passarono agli Spartani[54]; in conseguenza il numero degli schiavi attici sarebbe stato, all'inizio della guerra peloponnesiaca, di circa 100.000 ed avrebbe pertanto pressoché eguagliato quello della popolazione libera[55]. Tuttavia era assolutamente sbagliata l'idea, che fu propria del Classicismo, che la schiavitù avesse reso superfluo il lavoro manuale dei cittadini. Nell'anno 409-8 furono impiegati nella costruzione dell'Eretteo, oltre a 16 schiavi, 35 meteci e 20 cittadini, in qualità di operai specializzati. Naturalmente era variabile anche il numero di schiavi che un singolo cittadino poteva possedere. Mentre Nicia investì i suoi capitali in 1000 schiavi, per Platone 50 schiavi costituivano già un patrimonio ragguardevole[56] e il piccolo borghese doveva considerarsi fortunato se aveva tre schiavi per servirlo e aiutarlo; in un buon numero di famiglie, infine, non ce n'erano affatto.

Tali condizioni, in Grecia come pure nell'Oriente, non mutarono sensibilmente durante l'età ellenistica. Invece nel secondo secolo a. C., nell'ambito dello stato romano, l'accumulo di capitali e il tramonto del libero colonato portarono ad un'estensione delle grandi piantagioni che accrebbe enormemente la richiesta di brac-

---

[54] Tucidide, VII 27.

[55] Cfr. J. Beloch, *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt*, Leipzig 1886 [trad. ital. in Pareto, *Bibliot. di storia econ.*, IV, Milano 1907]; U. Kahrstedt in *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*[4], II, p. 661. W. L. Westermann (cit. sopra, p. 743, n. 45), col. 906 valuta il numero degli schiavi dell'Attica nell'anno 431 a. C. intorno a 60-80000.

[56] Platone, *Resp.* 578e.

cia; a ciò si aggiunse lo sviluppo dell'industria mineraria. Nello stesso tempo, in conseguenza della spregiudicata politica di potenza condotta da Roma, che ridusse in schiavitù la popolazione di intere città, come Cartagine e Corinto, o addirittura di intere regioni, come l'Epiro, e più tardi anche a causa della rinascita della pirateria, l'offerta della merce umana era immensamente cresciuta, e in tal modo il commercio degli schiavi divenne la più lucrosa fra tutte le attività economiche. Si raccontava che a Delo, la piazza principale di questo commercio, erano stati messi in vendita in un sol giorno 10.000 schiavi[57].

Per tutto questo periodo fu valido, sotto l'aspetto giuridico, il principio che lo schiavo fosse proprietà del padrone, il quale ne poteva disporre liberamente. Gli era perfino lecito ucciderlo. A Sparta gli efori, nell'assumere la carica, dichiaravano formalmente guerra agli iloti, affinché gli efebi adibiti alla loro sorveglianza potessero eliminare i sospetti senza scrupoli d'ordine religioso. Ad Atene il padrone che avesse ucciso uno schiavo doveva sottomettersi ad un rito espiatorio; Platone, nel suo stato ideale, passa sopra anche a ciò e non considera necessaria alcuna sanzione[58]. Tuttavia l'uccisione d'uno schiavo da parte del padrone, non foss'altro per motivi egoistici, era un fatto eccezionale. Rientravano invece nella norma le pene corporali; tuttavia lo schiavo trattato troppo crudelmente poteva cercare rifugio in un tempio e chiedere d'essere venduto ad un altro padrone. Contro i maltrattamenti da parte di terzi era protetto dalla legge, ma in giudizio doveva essere rappresentato dal proprio padrone. Se lo schiavo veniva citato come testimone, nei suoi confronti era consentita

---

[57] Cfr. Strabone, XIV 668.
[58] Platone, *Leg.* 868a.

la tortura. Spesso gli era concesso di contrarre una specie di vincolo matrimoniale e di formarsi una famiglia. Lo schiavo non aveva capacità giuridica; però questa disposizione era in parte elusa da quanti, per incarico del padrone, svolgevano un'attività lavorativa indipendente. In questo caso lo schiavo poteva accumulare un proprio peculio e, a un certo punto, affrancarsi. Anche fuori di questi casi l'affrancamento da parte del padrone, a premiare la fedeltà dello schiavo, era frequente, sia durante la vita stessa del padrone sia per disposizione testamentaria, e il liberto passava automaticamente alla condizione giuridica di non-cittadino libero, cioè di meteco. Gli schiavi non prestavano il servizio militare, considerato privilegio dell'uomo libero, e si limitavano a seguire i combattenti col compito di trasportare armi e provvigioni; tuttavia, in circostanze di estrema necessità, lo stato ricorse talvolta agli schiavi, garantendo loro in ricompensa l'affrancamento o addirittura la cittadinanza, come accadde ad Atene dopo la battaglia delle Arginuse. A Siracusa Dionisio il Vecchio diede la cittadinanza a numerosi schiavi, ma anche ad Atene già Clistene, riorganizzando la città dopo la caduta dei Pisistratidi, trasse molti ex schiavi dalla classe dei meteci e li accolse tra i cittadini.

Il trattamento degli schiavi, se si eccettua Sparta dove il pericolo degli iloti imponeva misure assai severe, in generale era mite. La durezza di Catone, che consigliava di disfarsi dello schiavo vecchio e debole come d'un capo di bestiame non più utilizzabile, ripugnava all'umana sensibilità di Plutarco: « Io non rifiuterei l'asilo ad un vecchio bue da lavoro, immaginiamoci poi ad un uomo già anziano, resomi familiare dalla lunga consuetudine »[59]. Nell'*Odissea* lo schiavo Eumeo, da gio-

[59] Parafrasi di Plutarco, *Cato maior*, 5 in fine.

vane, era stato allevato insieme alla figlia del suo padrone, un principe[60], e la sua devozione è ricompensata dai suoi signori con una cordialità da cui quasi non traspare più la differenza di condizione. E possiamo immaginare che i rapporti quotidiani di Esiodo con i suoi schiavi non fossero diversi da quelli che ha oggi un contadino con i suoi garzoni. In Arcadia, in certe festività, padroni e schiavi mangiavano in pubblico alla stessa mensa[61].

La società aristocratica guardava dall'alto in basso tutti coloro che non appartenevano ad essa e faceva poca differenza se il « cattivo » era di condizione libera o no. La democrazia, sul piano giuridico, tracciò una netta linea di demarcazione tra il cittadino e lo schiavo, ma quest'ultimo, quanto a genere di vita, non si trovava in troppo peggiori condizioni del salariato libero, che magari era impiegato insieme a lui nello stesso lavoro. Esteriormente lo schiavo si distingueva dal libero di bassa condizione solo per i capelli, tenuti corti. Ad Atene del resto poteva prendersi notevoli libertà, e l'oligarchico che scrisse la *Costituzione degli Ateniesi* dà sfogo alla propria irritazione per il fatto di non poter dare un paio di ceffoni, senza essere trascinato in tribunale, ad uno schiavo insolente che non gli faccia largo per la strada[62]. Gli schiavi che lavoravano in casa si chiamavano esattamente οἰκέται, cioè « domestici », e, nelle cose di minore importanza, prendevano senz'altro parte alla vita familiare, e soprattutto erano ammessi agli atti di culto e alle feste della comunità. Agli schiavi di lingua greca era addirittura consentito d'intervenire ai misteri eleusini, e abbiamo già visto come si sviluppasse un rap-

---

60 o 365.
61 Cfr. Teopompo in *Fr. Gr. Hist.* 115 F 215.
62 *Ath. Pol.* I 10-12.

porto personale durevole tra i fanciulli, a mano a mano che crescevano, e gli schiavi addetti alle loro cure. Platone ritiene necessario porre in guardia sia contro l'eccessiva confidenza con gli schiavi sia contro una troppo rigida interpretazione dei propri diritti di padrone[63], e la commedia menandrea, in una serie di plastiche rappresentazioni, ci fornisce la prova che questi consigli non erano fuor di luogo.

Naturalmente il legame personale tra padrone e schiavo s'indeboliva nelle grandi imprese di tipo industriale e cessava del tutto nel caso dei minatori che, al servizio di privati imprenditori, estraevano l'argento nelle miniere del Laurion. Qui il lavoro era particolarmente duro. Tuttavia, per lo meno al fine di tutelare i propri interessi, il governo provvedeva a preservare per quanto possibile la salute e la capacità lavorativa degli schiavi facendo apprestare impianti d'aerazione e stabilendo delle norme circa i tempi della produzione. Nulla tuttavia poteva far sì che lo schiavo non aspirasse in cuor suo alla libertà. Per ottenerla l'etera metteva a profitto tutti i suoi vezzi e tutte le sue arti, e durante la guerra peloponnesiaca, come abbiamo visto, non meno di 20.000 schiavi approfittarono dell'occasione che gli Spartani fossero attestati a Decelea per rifugiarsi presso di loro. Ma se prescindiamo da Sparta, dove la massa degli iloti creava delle condizioni favorevoli al fenomeno, nell'età classica in Grecia non si diedero mai delle sollevazioni di schiavi, e la ragione non va cercata solamente nel fatto che essi non disponevano d'una organizzazione. Solo allorché, nel secondo secolo a. C., lo sfruttamento messo in atto dal capitalismo romano e lo staffile dei sorveglianti spinsero alla disperazione, in Italia e in Sicilia, vaste masse di schiavi e li indussero a

---

63 Platone, *Leg.* 778a.

ribellioni sanguinose, la crisi sociale s'estese nell'Oriente, provocando peraltro rivolte di scarsa importanza, che furono represse senza difficoltà. Anche preso come singolo, lo schiavo, in Grecia, sembra si rassegnasse alla sua sorte e, se non mancano le amare lamentele, ci accade talora di sentire uno schiavo confessare che, sotto il suo buon padrone, sta meglio di chi, libero, conduce un'esistenza meschina e miserabile. Il suicidio con cui l'uomo libero poneva fine ad un'esistenza divenuta insopportabile, compare a proposito di schiavi solo nella commedia, come motivo drammatico, e anche qui non viene consumato[64].

La schiavitù era dunque, sul piano pratico, uno dei pilastri dell'ordinamento sociale e si può affermare che non desse luogo, nella vita della Grecia, a difficoltà di rilievo. Tuttavia gli Elleni ebbero presente la questione della sua genesi e della sua legittimità etica. Tutto il loro modo di pensare li portava a formulare il problema in questi termini: è la schiavitù un costume storicamente determinatosi oppure ha una base nella natura umana? Non possiamo aspettarci, nella risposta che venne data, un giudizio scevro di prevenzioni. La popolazione schiava era formata quasi senza eccezioni di barbari e, per quanto poco proclivi fossero i Greci ai pregiudizi razziali, era pur sempre profondamente radicata in loro l'idea della superiorità della propria nazione. Euripide, che pure nella *Medea* introduce Giasone a parlare in tono solenne della moralità greca al solo scopo di dare un tanto più spietato rilievo al suo sordido egoismo nei confronti della straniera[65], nell'*Ifigenia in Aulide* pone sulle labbra dell'eroina questa orgogliosa dichiarazione programmatica:

---

[64] Cfr. Aristofane, *Eq.* 83 ss.

[65] Cfr. M. Pohlenz, *Griech. Tragödie.* I, p. 271.

Che gli Ellèni sian da barbari sopraffatti, non conviene:
genti schiave sono quelle, sono libere l'Ellène[66].

Cionondimeno, in quest'epoca che saggiava la legittimità di tutti i valori, il sofista Antifonte dichiara che la natura non fa differenza tra Elleni e barbari più che tra nobili e non nobili[67]. Non abbiamo notizia che, procedendo per questa via, si arrivasse a considerare la schiavitù né più né meno che un'usanza; ma ciò può dipendere dalle manchevolezze della nostra documentazione. Poi, nel 366 a. C., Alcidamante dettò questa massima: « A tutti gli uomini Dio ha concesso la libertà; la natura non ha fatto nascere schiavo nessuno »[68]. Senonché egli faceva questa affermazione in un *pamphlet* scritto a favore dei Messeni in lotta contro gli oppressori spartani, e non pensava ad altro che al diritto naturale di quella stirpe ellenica. Poco più tardi la schiavitù divenne oggetto di discussioni teoriche anche in quanto istituto sociale, e anche qui, al solito, fu Aristotele che, procedendo nella sua indagine sistematica, trattò il problema esaurientemente, in ogni suo aspetto e in un modo che, dall'angolo visuale della grecità, si può considerare conclusivo[69].

La posizione di Aristotele era fissata *a priori* in quanto egli come teorico della politica era convinto della necessità sociale della schiavitù, come aristocratico della differenza esistente tra uomo e uomo, e infine come Greco, non meno di Euripide cui si richiama espressamente, del diritto del suo popolo a prevalere sugli altri. Aristotele non negava che un certo numero di uomini cadono in schiavitù in seguito a circostanze acciden-

[66] Euripide, *Iph. Aul.* 1400 s. [trad. E. Romagnoli].
[67] Antifonte sofista (*Vorsokr.* 87) B 44b 2 Diels.
[68] Alcidamante, fr. 1 Sauppe.
[69] Aristotele, *Pol.* I 2, 4-7.

tali, per esempio i prigionieri di guerra; ciò tuttavia non indeboliva il suo convincimento che il comandare e l'obbedire, i padroni e i servi rientrino nell'economia della natura. Come il corpo deve sottomettersi all'anima e la vita istintiva allo spirito, così esistono degli uomini destinati dalla natura a servire perché si trovano ad un livello così basso da aver bisogno, come gli animali domestici, di qualcuno che stia sopra di loro. Qui si trova del pari la giustificazione morale della schiavitù, giacché essa aiuta colui che presta obbedienza ad un altro a raggiungere una sorte migliore di quella che potrebbe procurarsi da sé, con le sole sue forze. Bisogna ovviamente presupporre che il dominio sia esercitato secondo questo criterio « naturale » e non degeneri, ad esempio, nello sfruttamento egoistico dei sottoposti. In base a tali considerazioni per i Greci sono « schiavi per natura » essenzialmente i barbari, e partendo di qui Aristotele difende anche l'assoggettamento dei popoli barbarici mediante la guerra, in quanto ciò avviene nel loro stesso interesse. È la concezione con cui più tardi Panezio cercò di giustificare sul piano morale la pretesa romana di dominare il mondo, la stessa cui si rifarà l'imperialismo moderno per coonestare la politica colonialistica, né quella sola.

Anche in questa sistemazione data al problema dalla filosofia lo schiavo rimaneva, giuridicamente, una cosa di proprietà del padrone e non si trovava in una posizione molto superiore a quella dell'animale domestico. Era, questa, la concezione universalmente accettata. Ciononostante gli Elleni non smarrirono mai la coscienza che anche lo schiavo fosse « per così dire un uomo ». In Filemone troviamo: « Signore, anche chi è schiavo rimane tuttavia uomo, almeno nella misura in cui è egli stesso uomo »[70]. E ogni libero era pur costretto a tener

[70] Filemone, fr. 22 Kock.

presente che quella medesima sventura poteva capitare un giorno anche a lui, o per l'applicazione della legge di guerra o a causa d'una incursione piratesca. Platone, durante il ritorno dalla sua prima visita alla Sicilia, fu fatto prigioniero e venne salvato dalla schiavitù solo grazie all'intervento d'un ricco ammiratore. Già l'*Odissea*, a dire il vero, notava che Zeus « toglie metà del suo valore all'uomo su cui piomba il dì servile », ma nello stesso poema è tratteggiata, in Eumeo, la figura d'uno schiavo di alta levatura morale, veramente nobile, e l'esperienza insegnò anche in seguito più e più volte che di schiavi siffatti ne esistevano anche nella realtà. Perciò, a partire dalla fine del quinto secolo, si moltiplicano nelle opere letterarie le voci che riconoscono allo schiavo una piena dignità morale:

> ... Ai servi
> solo una cosa fa vergogna: il nome;
> ma in tutto il resto inferiore ai liberi
> uno schiavo non è, quando sia probo[71].

Oppure: « Il nome di schiavo non guasterà mai un onesto: molti schiavi sono migliori dei liberi »[72]. Questi e simili giudizi troviamo di frequente in Euripide, che riprende anche l'antitesi già rilevata da Sofocle: « Se schiavo è il corpo, libera è la mente »[73]. Da questo concetto di libertà dipendeva invero per gli Elleni tutto il resto.

Secondo il diritto privato era « libero » chi non apparteneva ad un padrone, ma poteva disporre a suo piacimento della propria persona e delle proprie cose; ma

---

[71] Euripide, *Ion* 854 ss. [trad. E. Romagnoli].
[72] Euripide, fr. 511 Nauck²; cfr. fr. 831.
[73] Sofocle, fr. 854 Nauck²; cfr. Euripide, *Hel.* 730 s.

non si sentiva uomo libero nel pieno senso del termine se non chi era cittadino d'uno stato sovrano, la cui politica egli stesso collaborava a fissare. In realtà per il vero Greco il concetto di libertà significava molto di più che una condizione esteriore. Se nell'aristocrazia era stata viva la consapevolezza che la nobiltà da una parte impone degli obblighi e dall'altra rende capaci, spiritualmente e materialmente, di determinate prestazioni, la democrazia applicò questa idea alla libertà del singolo cittadino e di tutto il popolo. Anche la libertà non indicò solo uno *status* giuridico, ma anche un dovere morale, un atteggiamento spirituale, tale da determinare l'essere dell'uomo in ogni sua forma. Tutto ciò trova espressione particolarmente nella parola ἐλευθεριότης, coniata dai Greci per indicare la vita, colta in ogni suo aspetto, che appariva degna dell'uomo libero: non solo la generosità e la nobiltà del tratto in tutte le questioni d'ordine materiale, non solo una mentalità « liberale », ma soprattutto quello spirito di libertà che è proprio di chi dà un'impronta personale alla sua vita, sa concedere agli altri l'indipendenza che pretende per sé, non tollera né di essere soggetto agli uomini né di dipendere dalle cose, a meno che non gli venga suggerito dal proprio discernimento, e, non influenzato da opinioni estranee, trova la sua via, in questa vita, quale autonoma personalità.

Quale immenso valore chiudesse in sé per gli Elleni la parola « libertà », è illustrato nel modo più suggestivo e più profondo da Pericle nella sua celebrazione dei caduti, là dove interpreta quello che era uno slogan politico chiarendo come tale spirito di libertà determini la grandezza di Atene, perché sprona ogni cittadino a dare alla comunità, con un atto di dedizione da lui stesso voluto, quanto di più alto egli può, in una nobile gara impegnata, senz'ombra di gelosia o di iattanza, con

i suoi concittadini (vedi sopra, p. 211). Qui Pericle pensa soltanto al cittadino libero; ma proprio questa interiorizzazione del concetto politico di libertà rese possibile la sua estensione all'uomo giuridicamente non libero. Il democratico ateniese era orgoglioso di « poter vivere come voleva », a differenza dello Spartano soggetto ad una disciplina militaresca. Ma per gli Elleni, come abbiamo già visto, la volontà, rettamente intesa, presupponeva la guida dell'intelletto, che deve indicare all'uomo ciò che per lui è bene. Pertanto si comportava da uomo libero solo chi seguiva l'imperativo dell'intelletto. Ora tale libertà non andava perduta solo nel caso dello schiavo che si trovava soggetto alla costrizione materiale di un padrone, ma anche quando delle forze interne all'anima strappavano di mano la guida al *logos*. Già Platone dichiarò che, accanto alla schiavitù esteriore, quella giuridica, ce n'è un'altra molto più turpe, l'asservimento interiore dello spirito agli istinti e agli appetiti irrazionali, i quali sviano l'uomo dalla sua vera meta, dal bene che egli « vuole ». Chi si sottomette agli istinti per Platone è uno schiavo, anche se, di fatto, è il più potente dei tiranni. Libero è solo l'uomo « regale », che ubbidisce allo spirito e ha fisso l'occhio alla stella polare del bene, verso cui si dirige la vera volontà[74].

Con ciò si era pervenuti ad un nuovo concetto, quello di libertà interiore, di cui fu però chiaro il pieno significato solo quando, in età ellenistica, la Stoa sostituì all'ideale del cittadino l'idea dell'umanità. Gli Stoici non suddivisero più gli uomini in Elleni e barbari, né in liberi e schiavi, ma in saggi e pazzi e conobbero un unico criterio di valutazione: quello del valore intrinseco. Tale valore risiede nel comportamento morale, che è

[74] Platone, *Resp.* 577d; 587c; 589d-e.

possibile solo se il *logos* realizza pienamente la sua superiorità e libertà nei confronti delle rappresentazioni che gli si fanno incontro da ogni parte. In ciò consiste il suo stato ideale, la sua *areté*, su cui riposano la perfezione e la felicità dell'uomo. In tal modo la libertà interiore divenne il concetto centrale dell'etica. In particolare tutto il sistema di Epitteto, che era nato schiavo, ruota intorno a questo centro. In testa alla specifica trattazione della libertà che sviluppa nella sua opera[75] egli pone questo assioma: « Libero è chi vive come vuole ». Non è altro che l'antico slogan politico, ma Epitteto lo riprende per reinterpretarlo in senso squisitamente etico, svolgendo sistematicamente i pensieri che abbiamo già visto affiorare in Platone. Non la condizione giuridica e la nascita, spiega Epitteto, decidono della libertà e della non-libertà d'un uomo, ma la sua condotta. Chi si prostra davanti all'imperatore, o magari ai suoi liberti, rivesta pure un'altissima carica o vanti un'illustre prosapia, non vive come vuole, non è libero. Libero è solo colui che non conosce vincolo alcuno con uomini o cose, e questa libertà interiore può attingerla tanto il cittadino giuridicamente libero quanto lo schiavo, anche se questi, per avventura, presta la più assoluta ubbidienza al padrone. Infatti l'unico presupposto di tale libertà è che l'uomo, dentro di sé, s'affranchi dal dominio delle passioni e ubbidisca solo al *logos*, che indirizza il suo volere verso il vero bene. Il grido di trionfo che erompe ad ogni momento dal petto di Epitteto è: « Io sono libero, perché in ciò che io penso e sento nessun padrone, nessun imperatore può in alcun modo interferire ». E « Solo il saggio è libero » fu una delle massime paradossali della Stoa più comunemente oggetto di derisione, ma anche Cicerone e Orazio si sentirono spronati a me-

[75] Arriano, *Epict. Dissert.* IV 1.

ditarvi su e a metterla in pratica. La libertà interiore, l'indipendenza dal mondo esterno divenne per tutta la civiltà ellenistica il più alto valore della vita umana.

Da nozione giuridica, quale era stata, col compito di fissare la posizione dell'uomo all'interno dell'ordinamento sociale, la libertà divenne così il termine che indicava un atteggiamento e una disposizione interiore: divenne un ideale etico. A questo punto essa non poteva più essere considerata un privilegio del cittadino, ma costituì il diritto primario di ogni uomo, un bene che ciascuno poteva conquistare con le proprie forze, indipendentemente dalla condizione in cui viveva. Davanti a siffatto concetto della libertà la distinzione tra padrone e servo perdeva ogni significato e una nuova luce investiva l'intero problema della schiavitù.

Ad Aristotele la Stoa oppose questo principio: « La libertà è il diritto di autodeterminarsi e nessun uomo è schiavo per natura »[76], e su tale principio fondò il dogma del diritto naturale dell'uomo alla libertà, accolto anche dalla scienza giuridica romana, sebbene essa, empiricamente, riconoscesse nella schiavitù un elemento dello *ius gentium* comune a tutte le nazioni[77]. Crisippo definì lo schiavo un « salariato a vita » ed abolì quindi la non-libertà come suo connotato essenziale. Panezio, prendendo le mosse di qui, trasse la conseguenza che noi dobbiamo applicare i principi della giustizia nei confronti dello schiavo e dargli ciò che gli spetta[78]. Ma una presa di posizione veramente nuova fu determinata soltanto dal riconoscimento teoretico e pratico che anche lo schiavo, a differenza dell'animale, è un essere razionale, nei riguardi del quale noi, in base all'universale legge di na-

---

[76] *Stoicor. vet. fragm.* III 351-355.
[77] *Instit.* I 2, 2.
[78] Cfr. Cicerone, *Off.* I 41.

tura, abbiamo delle obbligazioni, e che egli merita, in quanto uomo, il nostro rispetto e può pretendere di ricevere un trattamento umano. In una lettera Seneca elogia l'amico Lucilio perché, uomo saggio e coltivato qual è, vive « in buona familiarità » con i suoi servi, e continua facendosi avanzare l'obiezione: « Ma sono pur sempre dei servi! », per ribattere: « No, sono uomini, sono dei camerati, sono degli umili amici, sono dei compagni di schiavitù »[79]. E aggiunge: « Perché non dovremmo mangiare alla stessa tavola con dei servi che ne siano degni? È stata l'arrogante superbia dei padroni a coniare il proverbio " Tanti servi, tanti nemici ": in nemici li trasformiamo noi stessi quando li trattiamo disumanamente, quando non permettiamo che dicano una parola, quando attribuiamo loro le peggiori intenzioni. Non ci sono forse molti schiavi di cuore nobile e persino alcuni che si sono sacrificati per il loro padrone? Spiritualmente certi schiavi sono più liberi del proprio padrone, che è servo dei piaceri e degli appetiti. Non vuoi riflettere che costui che tu chiami schiavo è nato dallo stesso seme da cui sei nato su, gode dello stesso cielo, respira, vive e muore allo stesso modo di te? ».

Nelle ultime parole di Seneca che abbiamo citato echeggiano dei pensieri che acquistarono un tono più pieno solo più tardi, quando si fusero con il sentimento religioso. Epitteto che, vero apostolo della libertà interiore, prova un piacere particolare nel non rivolgersi ai visitatori d'alto rango con il consueto « signore », ma li chiama « servi », avendo sentito una volta un personaggio altolocato e di carattere irascibile protestare che gli schiavi negligenti non sono assolutamente sopportabili, lo redarguì: « Servo! Non sopporterai il tuo fratello, che

---

[79] Seneca, *Ep.* 47, 1 [La citazione seguente è parafrasi di 47, 2-10]. Cfr. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa* (« Philologus », Suppl. XXVIII. 5), p. 201 ss.

come te ha per progenitore Zeus, che è nato dallo stesso seme ed ha la stessa origine celeste? Perché occupi una posizione più elevata, vuoi subito ergerti a tiranno? Non penserai dunque chi sei tu e chi sono coloro cui comandi? Che sono tuoi parenti, tuoi fratelli, discendenti di Zeus? »[80].

È questo il terreno su cui il Cristianesimo s'incontrò con la Stoa. Il Cristianesimo si rivolgeva in effetti in primo luogo a coloro che erano « affaticati ed aggravati ». « Noi fummo tutti battezzati in un solo spirito, Giudei e gentili, schiavi e liberi », dice San Paolo[81], ed esalta con lo stesso ardore di Epitteto la libertà interiore, che non conosce sopra di sé altro padrone all'infuori di Dio: per lui come per lo Stoico tutto dipende da quella libertà, e non dall'esteriore condizione giuridica. Proprio per questo il Cristianesimo non si preoccupò più dello Stoicismo dell'abolizione pratica della schiavitù.

In un punto però il Cristianesimo procede oltre la Stoa. Mentre questa rimase ancorata al principio che la felicità dell'uomo è indipendente dalla sua condizione esteriore, e perciò l'uomo non trovava in questa dottrina alcuno stimolo immediato ad assistere il prossimo nelle sue necessità materiali, i Cristiani furono fin dal principio molto più decisamente orientati verso l'azione e si sforzarono di portare aiuto, come alle vedove e agli orfani, così ai fratelli che vivevano sotto il giogo della schiavitù e di sollevare concretamente la loro sorte. L'amore operoso per il prossimo, l'ἀγάπη, motivo centrale della loro etica, fece la sua comparsa nella civiltà antica come qualcosa di affatto nuovo e costituì un incentivo ben più potente che non la simpatia stoica o la filantropia della tarda grecità ad alleviare la sofferenza umana, dovunque la s'incontrasse.

---

[80] Arriano, *Epict. Dissert.* I 13, 3.
[81] I *Cor.* 12, 13.

Capitolo Quindicesimo

LA VITA CULTURALE E LA COMUNITÀ

Gli Elleni furono un popolo, oltre che socievole, di natura comunicativa. La stessa parola, *logos*, esprime in greco il pensare e il parlare. « Il *logos* – così presenteranno tale stato di fatto gli Stoici – ha due aspetti: prende forma nell'interno dell'anima (ἐνδιάθετος), ma si manifesta anche esternamente, nella lingua (προφορικός); queste due funzioni sono coerenti tra loro e si integrano a vicenda »[1]. Ciò non significa soltanto che l'uomo greco pensa ad alta voce, ma che, pensando, ha bisogno di un Tu cui rivolgersi. Di regola si tratterà d'un altro uomo, ma quando un altro uomo non c'è il senso plastico degli Elleni crea un qualcosa a cui contrapporsi, dentro l'individuo o fuori di lui. Già Platone, nel corso delle indagini gnoseologiche che sviluppa nel *Teeteto*, parte dalla costatazione che il pensare è un colloquio dell'anima con se stessa, colloquio in cui l'anima interroga e risponde, approva e dissente, e che la *doxa*, cioè l'opinione e la rappresentazione mentale, altro non è se non un discorso, che ha di peculiare solo il fatto di non venire rivolto ad alta voce ad un altro, ma tacitamente al proprio Io[2]. Con questa tesi Platone non fa che attenersi a quel modo di sentire, caratteristico del suo popolo, che aveva trovato

---

[1] Cfr. M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, p. 39 ss.
[2] Platone, *Theaet.* 189e.

un'adeguata forma di espressione artistica già in Omero. Nell'*epos*, infatti, la riflessione che l'eroe fa quando si trova, da solo, in una situazione difficile diviene automaticamente un dialogo tra l'Io, che ha una chiara visione delle cose, e il θυμός, fiero ma troppo istintivo, e Odisseo esorta il suo cuore « abbaiante » a calmarsi e a sopportare[3]. È pure frequente che un eroe, quando non ha dei compagni a cui confidarsi, tenga un dialogo con un dio, non solo al fine d'implorarne l'aiuto, ma anche semplicemente per sfogarsi con lui.

Il discorso rivolto al proprio cuore nasce, in Omero, da un'emozione o da una riflessione momentanea, mentre in Archiloco è già divenuto la forma in cui il poeta medita e decide l'atteggiamento complessivo che dovrà assumere di fronte alla vita (vedi sopra, p. 271); da allora in poi, accanto al colloquio con la divinità destinato ad alleviare la pena del cuore, diviene usuale in ogni genere poetico. Esso raggiunse la sua forma più elaborata in quel genere che si era sviluppato dal dialogo vero e proprio, la tragedia. Quando un personaggio è solo in scena, e altresì quando si sente solo perché è così assorto nei suoi pensieri o sconvolto dai suoi sentimenti che dimentica quanto lo circonda e in particolare la presenza del coro, l'impulso a partecipare ad altri le proprie emozioni sussiste e porta il personaggio a porre un Tu a cui rivolgersi. Perfino la scolta che, dall'alto del palazzo di Agamennone, sola nella notte, scruta le tenebre per vedere le segnalazioni luminose, quando apre il suo cuore, presuppone involontariamente qualcuno che l'ascolti e afferri le sue velate allusioni. Per lo spettatore è come se si rivolgesse a lui e, in realtà, da questa spontanea effusione del cuore una linea di sviluppo ininterrotta porta agli schematici prologhi euripidei, in cui un determinato

[3] Cfr. G. Voigt, op. cit. a p. 21 n. 8, p. 18 ss.

personaggio spiega al pubblico le premesse su cui il poeta ha costruito il suo dramma; l'origine di tali prologhi è pur sempre da ricercare nel naturale impulso che porta l'uomo greco ad immaginare un interlocutore anche quando è solo e si confida con se stesso[4].

Prometeo è inchiodato ad una rupe in una regione deserta, remota da ogni sede umana. Non può invocare gli dèi che l'hanno discacciato; si rivolge allora all'etere divino, al mare dall'eterno sorriso, alla terra madre di ogni cosa, al sole che tutto vede (per lui non sono « elementi », ma esseri dotati di anima e di vita), ed esprime loro il proprio tormento[5]. Analogamente la nutrice di Medea si sente spinta ad uscire fuori e a confidare al cielo e alla terra le preoccupazioni che nutre per la padrona; anche questa consuetudine si sviluppò in un modulo artistico fisso, tanto da provocare i motteggi della commedia[6]. Nei drammi di Sofocle e di Euripide il personaggio sconvolto dalla passione invoca persone assenti o morte, gli animali e le piante e quegli oggetti del mondo della natura cui si sente in qualche modo legato. Tale colloquio poco alla volta si riduce ad una semplice, rigida figura retorica, l'apostrofe, ma anche le sue radici affondano nella tendenza dei Greci a comunicare con altri e nella loro capacità di raggiungere una rappresentazione plastica e viva.

Nel dramma le riflessioni del personaggio che parla con se stesso assumono spontaneamente forma dialogica. Aiace sviluppa davanti ai compagni i motivi che l'indu-

---

[4] Cfr. F. Leo, *Der Monolog im Drama*, « Abh. Gött. Ges. », phil-hist. Kl. X 5, 1908; W. Schadewaldt, *Monolog und Selbstgespräch*, « Neue Philologische Untersuchungen » II, Berlin 1926, p. 18 ss.

[5] Eschilo, *Prom.* 88 ss.

[6] Euripide, *Med.* 57 ss.; cfr. Plauto, *Merc.* 1 ss.

cono a darsi la morte[7]; per consumare il suicidio egli ha bisogno della più completa solitudine, e tuttavia le sue ultime battute si configurano ancora una volta come un appello a Zeus, alle Erinni e a Helios e soprattutto come un commiato dalla luce e dal sole, dalla patria e dal mondo con tutta la sua bellezza. Le parole estreme che l'eroe pronuncia su questa terra sono per loro: « D'ora in poi – egli conclude – parlerò solamente con coloro che vivono laggiù, nell'Ade »[8].

Fu Euripide ad introdurre nella tragedia il dialogo, che già troviamo in Omero, tra l'Io e le diverse forze agenti nella vita psichica, ma sottopose tale procedimento a una sostanziale trasformazione quando scoprì che la vera tragedia dell'uomo si svolge dentro il suo stesso petto. Euripide sa dare un'emozionante evidenza al fluttuare dei sentimenti dentro l'animo di Medea nella scena in cui costei prende l'irrevocabile decisione di uccidere i propri figli. Due forze cozzano in replicati assalti l'una contro l'altra – mai, prima di Euripide, la poesia aveva creato nulla di simile –: la selvaggia brama di vendetta e il caldo amore materno. Anche qui, come in Omero, al disopra delle singole forze agenti nella psiche, c'è l'unità dell'Io, e si sente come un grido disperato quando questo Io scongiura il demone della passione che gli urge dentro: « Non farlo, sventurato, lasciali! Risparmia i figli! ». Ma la tragicità di Medea consiste proprio in ciò, che l'Io riflessivo, pur trovando un alleato nell'amore materno, soccombe:

> Intendo ben che scempio son per compiere;
> ma più che il senno può la passïone[9].

---

[7] Sofocle, *Aiax* 480.

[8] Sofocle, *Aiax* 865.

[9] Euripide, *Med.* 1021 ss., 1057, 1078 s. [trad. E. Romagnoli]. Cfr. M. Pohlenz, *Griech. Tragödie*, I, p. 262 ss.

Nel corso di questa tremenda lotta interiore Medea si rivolge più volte ai figli e al coro. Che si trattasse d'un procedimento stilistico estremamente ardito, senza dubbio il poeta lo avvertì da sé, senza bisogno che glielo facessero capire le parodie dei commediografi. Comunque, creata questa scena potentissima, in seguito non le affiancò mai qualcosa di equivalente. Nell'*Ifigenia in Aulide* noi riviviamo sì l'intimo travaglio di Agamennone, allorché si pretende da lui il sacrificio della figlia, ma le esitazioni e le considerazioni di quest'uomo debole e irresoluto – tale lo dipinge il poeta nel suo dramma – non scaturiscono dall'intimo conflitto di una natura magnanima e non hanno la forza di sorreggere un alto *pathos*. Troviamo personaggi che rivolgono la parola a se stessi anche negli ultimi drammi di Euripide, ma solo in scene fortemente patetiche, come nel canto dello *Ione* in cui Creusa grida al mondo il segreto tanto a lungo e tanto tormentosamente celato, di avere generato un figlio ad Apollo, e fa di tale confessione un atto di accusa contro il dio[10]. Ma qui la lotta si è già conclusa nell'animo del personaggio, le resistenze interiori sono già state superate, ed è questo pure il caso di Ecuba, che, quando ha deciso la sua tremenda vendetta, si rivolge, sconvolta dall'emozione, a se stessa, chiamandosi perfino per nome: « Sventurata Ecuba, parlo a me stessa parlando a te ... »[11]). Tuttavia, quanto più forte divenne in Euripide la tendenza al realismo, tanto più doveva guadagnare terreno una manifestazione più ingenua dei sentimenti del personaggio, una forma espressiva che scaturisce immediatamente dalla vita stessa e rinuncia ad ogni artificio stilistico, compreso il discorso rivolto dal personaggio a se stesso. Questa tendenza divenne predominante nella

---

[10] Euripide, *Ion* 859.
[11] Euripide, *Hec.* 736 s.

commedia nuova e portò alla elaborazione del monologo vero e proprio, che, per il tramite della commedia romana, fece sentire i suoi effetti sul dramma moderno.

Quanto naturale sembrasse ancora in quest'epoca che la riflessione assumesse la forma d'un colloquio dell'uomo con se stesso, può essere dimostrato dalla filosofia. Se lo Stoico Cleante presentò in forma dialogica la lotta tra il *logos* e il θυμός[12], si può pensare ad un'influenza del modello omerico; ma anche Panezio raccomandò come mezzo ideale per vincere il dolore fisico il colloquio interiore, col quale l'uomo, in quanto essere pensante, ammonisce se stesso: « Guardati dal fare alcunché di turpe, di indegno d'un uomo! »[13]; e più tardi il colloquio interiore divenne la forma più comune in cui l'uomo soddisfa l'esigenza di scrutare la propria coscienza e di educare se stesso[14]. Il più bel frutto maturato in questo terreno è costituito dai diari di Marco Aurelio. Nella solitudine della sua suprema dignità l'imperatore non ha con chi confidarsi; così tiene un ininterrotto dialogo con se stesso, e ne trae la forza per adempiere i suoi pesanti doveri.

Fu poi in ogni tempo uso corrente degli oratori e dei filosofi nelle loro lezioni, quando non venissero effettivamente interrotti, di simulare, con un « Tu dirai », la presenza di un contraddittore (e da quella prima frase può accadere che si sviluppi un intero dibattito), mentre noi moderni ci accontentiamo dell'indeterminatezza di un « si obietterà ».

Dunque l'uomo greco, anche quando è solo con se stesso, possiede la facoltà di rappresentarsi con l'aiuto della fantasia, dentro o fuori di sé, un interlocutore,

---

12 Cleante, fr. 570.
13 Cfr. Cicerone, *Tusc.* II 51.
14 Cfr. Seneca, *De ira*, III 36.

quell'interlocutore di cui ha bisogno il suo desiderio di comunicare. Naturalmente il caso normale è che egli si rivolga effettivamente ad altri uomini. Quanto fosse viva questa esigenza risulta in modo particolare dalla lirica. Mentre il poeta moderno è rivolto esclusivamente verso il suo proprio Io e non ha bisogno d'un interlocutore per lasciare prorompere ciò che muove il suo cuore, ed anzi si esprime con tanto maggiore immediatezza e spontaneità quanto meno pensa ad un pubblico, se consideriamo l'antichità è un fatto eccezionale quello che ci accade una volta in una breve poesia tramandata senza nome d'autore ed attribuita con scarso fondamento a Saffo, di sentire cioè dalla bocca di una fanciulla solitaria questo ardente sospiro:

Tramontata è la luna;
tramontate sono le Plèiadi;
è mezzanotte; l'ora passa;
e io sono qui, sola[15].

Pure, anche qui, abbiamo l'impressione che la fanciulla, in realtà, parli a qualcuno e il suo lamento sia un tacito rimprovero all'amato che non ha tenuto fede alla parola data. Per il resto, nel poeta lirico antico, anche le più intime effusioni del cuore assumono la forma di un discorso rivolto ad un altro uomo o ad un dio. Saffo si rivolge di preferenza nei suoi canti ad una delle sue giovani amiche, ed è in questa cornice che devono trovare espressione le emozioni più diverse: la gioia data dall'amore, il dolore provocato dall'ingratitudine, la gelosia, lo strazio della separazione, la nostalgia e lo stesso sentimento della natura ispirato alla poetessa dalla descrizione di una notte di luna chiara e vivificante. Orazio

[15] Saffo, 94 Diehl [trad. M. Valgimigli].

deriva dalla lirica lesbica, e ne fa nelle sue *Odi* una regola fissa, l'uso di rivolgere il discorso ad una persona determinata[16]. Certo nella lirica oraziana, che è poesia riflessa, tale uso conserva spesso solo il significato d'una « dedica », mentre ai modelli greci di Orazio esso conferiva un carattere affatto personale, sgorgante dall'immediata realtà della vita.

Dietro alle persone singole cui i lirici si rivolgono noi vediamo però addensarsi tutta una folla. Archiloco, Alceo, Anacreonte cantarono i loro carmi nel convito, Saffo recitò i suoi in mezzo alle amiche. Anche questo che è il genere poetico più personale non spezza dunque il legame che vincola l'individuo alla comunità. Alla comunità è poi indissolubilmente legata la lirica corale, sia che l'inno serva ad onorare un dio nel corso d'una festività religiosa, sia che celebri una vittoria agonale. La vittoria d'un atleta, infatti, dava lustro del pari alla sua stirpe e alla sua città, e un poeta come Pindaro non trascura mai d'innalzarla in una sfera superiore, investendola di considerazioni generali, che tornano a vantaggio di quanti appartengono alla classe sociale del vincitore.

Lo scopo stesso che si propone Esiodo con la sua opera, di educare il fratello all'onesto lavoro, fa sì che egli si rivolga costantemente a Perse, ma le profonde considerazioni sul destino umano che il poeta sviluppa nei miti di Pandora e delle età del mondo sono destinati a tutti coloro che lo vorranno ascoltare. La situazione è identica in tutti gli altri poemi didascalici. I versi teognidei devono la loro freschezza al fatto che il poeta si rivolge sempre al giovane amico Cirno, ma costituivano

---

[16] Cfr. R. HEINZE, *Die horazische Ode*, « Neue Jahrbb. » 1923, p. 153.

in pari tempo una propaganda degli antichi ideali nobiliari diretta a tutta la gioventù aristocratica.

I canti eroici dell'*epos*, naturalmente, sono destinati ad essere recitati davanti ad un vasto uditorio, ma lo sono altresì i giambi di Archiloco, sviluppatisi dalle satire popolaresche, e le elegie con cui Callino esorta al combattimento i cittadini di Smirne. Nel periodo di crisi attraversato da Sparta lo spirito della *polis* prende forma nei canti di Tirteo, per ricordare alla gioventù in armi che la morte per la patria è la prova suprema del valore. Nasce dalla vita della *polis* ed è destinata alla *polis* tutta la produzione poetica di Solone. Per Solone giambi ed elegie sono il mezzo (non esistevano i giornali) per plasmare lo spirito della cittadinanza anche al di fuori dell'assemblea e per raccomandare e giustificare i suoi provvedimenti legislativi. Perfino quando, senza più richiamarsi allo stato, svolge la sua personale concezione della vita, non si può dire che parli « a se stesso », come vorrebbe far supporre il titolo dell'elegia, che fu aggiunto in seguito, ma si presenta come l'educatore del suo popolo. Anche qui vale ciò che egli dice in un'altra sua poesia esplicitamente politica: « Questo mi detta il cuore ch'io dica alla gente d'Atene »[17].

Nell'età di Solone in molte parti della Grecia si affermò la tirannide. Già prima i più potenti tra i nobili avevano avuto l'ambizione di fare sfoggio della loro ricchezza organizzando giochi e gare. Ora divenne un caposaldo della politica interna dei tiranni distrarre la cittadinanza dalla perdita dei diritti politici con splendide feste e dimostrare la legittimità del loro governo con l'incremento dato alla cultura. I tiranni attrassero alle loro corti gli artisti e i poeti più famosi. I resti degli

[17] Solone, 3, 30 Diehl [trad. E. Romagnoli].

edifici fatti costruire a Corinto dai Cipselidi destano ancora oggi la nostra ammirazione. Pisitrato iniziò la costruzione di grandiosi templi dedicati alla dea poliade Atena e a Zeus Olimpio e provvide in molti altri modi a rendere Atene più bella. Gli scultori ricevettero da Cipselo e da Periandro l'incarico di preparare preziose offerte votive. Un uguale impulso ricevettero la poesia e la musica. Queste ultime arti si trovavano in uno stretto rapporto con il culto. Non a caso Pisistrato dedicò un'attenzione particolare ai misteri eleusini e all'orfismo, e cioè a forme di religiosità che non scaturivano dalla religione comunitaria, ma si proponevano di soddisfare l'ansia di redenzione dell'individuo; più di ogni altro fu oggetto di cure il culto dionisiaco, che proprio in quell'epoca aveva possentemente ravvivato il sentimento religioso di vasti strati della popolazione. Arione, per incarico di Periandro, diresse, nel corso della pubblica festività, l'esecuzione del ditirambo del nuovo dio e fece comparire i coreuti travestiti da capri, e cioè nel costume che si addiceva ai divini accompagnatori del dio della natura, i Satiri. Pisistrato trasportò ad Atene questo « canto del capro », la τραγῳδία, per la grande festa dionisiaca della sua città; qui esso assunse una fisionomia affatto nuova in quanto Tespi si contrappose al coro in funzione di « risponditore » (ὑποκριτής) ed offrì al coro il pretesto di esprimere i propri sentimenti col canto nel replicare alle sue domande: una innovazione di scarso rilievo, all'apparenza, ma che costituì il primo passo, gravido di conseguenze, nello sviluppo d'un nuovo genere poetico che avrebbe avuto enorme fortuna, nella formazione del dialogo drammatico.

In quest'epoca, dunque, lo stato esercitò un'influenza decisiva sulla vita spirituale. Ma le sollecitazioni provenivano dalla persona del monarca, non dall'anima del popolo, e la cultura ateniese dell'età periclea mostra

un'inconfondibile patina ionica. La scena mutò quando, dopo le guerre persiane, la democrazia attuò l'autogoverno popolare. Adesso lo stato non solo fissò da un punto di vista esteriore quale dovesse essere la produzione artistica e spirituale, ma, con il suo possente sviluppo, svegliò nella popolazione nuove energie creative ed esercitò un tale dominio sui cittadini che tutto ciò che essi pensarono e operarono non poté avere che un solo obiettivo: la comunità.

Quando, dopo la vittoria di Salamina, gli Ateniesi rientrarono nella loro città, la trovarono ridotta ad un cumulo di rovine fumanti. Fu ricostruita in tutta fretta, come veniva, con le sue viuzze strette e tortuose, e gli abitanti dovettero tenersi paghi di riavere un tetto sul capo, lo spazio strettamente indispensabile per essere al coperto. Una ancor maggiore rapidità s'impose allorché Temistocle riuscì a realizzare il suo piano geniale, di far erigere, prima che gli Spartani frapponessero degli ostacoli, quelle mura che avrebbero garantito l'indipendenza di Atene. Fu avviata al lavoro l'intera popolazione, uomini donne e bambini; fu impiegato ogni materiale disponibile, perfino stele funebri e statue. In tali occasioni non ci fu certamente il modo di pensare all'estetica. Ma una volta soddisfatte le necessità più urgenti, lo stato s'interessò anche all'abbellimento della città. Fu innalzata una statua a Zeus Salvatore; il gruppo dei Tirannicidi, simbolo della democrazia, fu rinnovato; vennero ripristinati gli edifici sacri e, sulla piazza del mercato, fu costruito quel portico che doveva presto divenire, col nome di « Stoà Poikíle », il tempio della gloria di Atene, giacché Polignoto lo decorò con i suoi affreschi, che, accanto alle imprese mitiche degli avi, eternavano la battaglia di Maratona. Sull'acropoli Cimone costruì, con poderosi muraglioni, un contrafforte, ottenendo in pari tempo un ampliamento della superficie

della collina rocciosa, tale da offrire nuovo spazio alle costruzioni future.

Quando Atene ebbe rapidamente consolidato il suo potere e fu divenuta la capitale d'un forte impero, Pericle concepì un grandioso piano edilizio, che doveva fare di Atene, anche dal punto di vista estetico, la prima città dell'Ellade. Per realizzare questo programma erano necessari fondi ingenti: con tutta tranquillità Pericle prelevò delle somme dal tesoro della lega marittima – non provvedeva forse Atene alla sicurezza e al benessere degli alleati? –, e lo fece tanto più volentieri in quanto offriva in tal modo una possibilità di guadagno ai cittadini più poveri ed impediva che si formasse un proletariato di disoccupati. In questi lavori venne impiegato un vero esercito di maestranze (vedi sopra, p. 667), e ciascun operaio dovette avere la convinzione che il proprio lavoro costituiva un atto d'omaggio alla divinità, non diversamente dalla processione panatenaica, e nello stesso tempo serviva a dare al mondo intero una dimostrazione impressionante e imperitura della grandezza e dello splendore della patria. Come nel medioevo il tagliapietre rifiniva con accuratezza e con amore i più piccoli ornamenti sul torrione del duomo, a gloria di Dio, senza domandarsi se sarebbero mai stati distinti da occhio umano, così anche ad Atene gli artisti e gli operai si fecero un punto d'onore di eseguire alla perfezione i più minuti dettagli, incuranti, per esempio, se quel fregio che oggi desta in modo particolare la nostra meraviglia poteva essere pienamente apprezzato da chi guardava dal basso.

In un tempo straordinariamente breve – ciò fu rilevato già dagli antichi – sorsero, destinati a vita eterna, gli edifici dell'acropoli davanti ai quali noi ci fermiamo ancora oggi in attonita venerazione. Ma lo sguardo di chi varcava allora i Propilei si posava anzitutto sulla pos-

sente statua di Atena Promachos, simboleggiante l'orgoglioso spirito guerriero della città, e dentro alla dimora della dea il visitatore poteva ammirare la statua crisoelefantina di Atena, che univa alla perfezione artistica la preziosità dei materiali, sì da testimoniare l'inesauribile ricchezza del paese. Del resto l'intera superficie dell'acropoli adesso non era più una fortezza adibita a scopi difensivi, ma un unico recinto sacro, disseminato di statue erette a spese dello stato o di privati cittadini. Infatti, fin dalle origini, l'arte non era stata un fatto riguardante la vita privata del singolo, un mezzo destinato all'abbellimento della sua abitazione. La vita, nel caldo clima proprio di un paese meridionale, si svolgeva nelle strade e sulle piazze e chi, di sua iniziativa e a sue spese, commetteva un'opera d'arte la faceva sistemare in un recinto consacrato o sceglieva un altro luogo pubblico dove potesse venire ammirata da tutti. A ciò induceva la stessa ambizione, e un Greco realizzava il suo sogno più bello quando poteva innalzare ad Olimpia una statua che desse notizia a tutti i connazionali di una vittoria da lui riportata. Inoltre, nella coscienza del cittadino, era radicata la convinzione che l'opera d'arte non dovesse procurare un godimento estetico solo a colui che l'aveva ordinata, ma all'intera collettività, e che solo così essa avrebbe raggiunto il suo pieno valore. Perfino i monumenti funebri, con cui i parenti fissavano il loro ricordo della persona cara scomparsa, venivano costruiti lungo le vie piene di traffico che si irradiavano dalla città, e la forma più comunemente assunta dalla iscrizione sepolcrale fu l'appello del defunto ai viandanti. Come in vita, anche in morte l'uomo doveva trovarsi nel mezzo della comunità.

La pianta di Atene rimase nel complesso immutata; invece per il Pireo l'architetto Ippodamo, incaricato da Pericle, tracciò un piano edilizio che fece di questo sca-

lo, con le sue strade rettilinee incrociantisi ad angolo retto, la prima grande città moderna.

L'attività edilizia promossa dallo stato non fu interrotta nemmeno dalla guerra peloponnesiaca. Dopo la catastrofe del 404 a. C. l'impoverimento della città costrinse gli Ateniesi a limitarsi ai lavori più urgenti, ma quando, dopo la battaglia di Cheronea, Licurgo rimise ordine nella pubblica finanza, lo stato riprese in mano la direzione della vita artistica: il teatro di Dioniso, in muratura, fu portato a termine e ornato con le statue dei grandi tragediografi; vennero costruiti uno stadio ed altri edifici; perfino l'arsenale fu sistemato in modo tale da essere universalmente ammirato. L'edilizia privata aveva dato segni di vita anche prima di quest'epoca. Già Empedocle diceva dei ricchi Agrigentini che costruivano le loro case come se si fossero proposti di vivere in eterno[18]. Ad Atene le costruzioni private concepite con criteri nuovi arrivarono a destare lo sdegno dei democratici più conseguenti: « Ad Atene, nell'epoca della sua grandezza – grida Demostene – le case di Milziade e di Aristide si distinguevano a malapena da quelle dei loro vicini; ora alcuni dei nuovi ricchi oscurano con le loro costruzioni sfarzose perfino gli edifici pubblici »[19]. Si tratta di un'esagerazione, di una tirata demagogica, che del resto prende di mira solo la grandezza e l'aspetto esteriore di quegli stabili; ma è esatto il sentimento che vi si esprime, che anche nel campo artistico si manifestasse il sorgere dell'individualismo. Già all'inizio del quarto secolo lo stato aveva introdotto l'uso di erigere statue a persone viventi. I primi cui venisse tributato questo onore furono Conone, il vincitore di Cnido, e il

[18] Cfr. Diogene Laerzio, VIII 63.
[19] Demostene, III 25-29; XIII 29; XXIII 207.

suo protettore, il principe cipriota Evagora[20]; altri ben presto seguirono, in particolare dinasti stranieri alla cui amicizia Atene attribuiva un valore politico. Ma soprattutto aumentarono di numero e di pretenziosità i monumenti dedicati agli dèi da cittadini privati: un esempio tipico è fornito da quello fatto erigere da Lisicrate che, posto in un punto molto frequentato della città, doveva testimoniare ad un tempo la ricchezza e gli interessi artistici del fondatore e la bravura dell'artista. Anche la forma delle statue divine, che una volta era espressione della viva fede religiosa della comunità, ora dipese sempre più dall'individuale creatività dell'artista e dal suo gusto personale; tuttavia queste opere erano destinate alla collettività e la *polis* rimaneva la sfera entro cui anche l'arte si sviluppava naturalmente.

Anche qui solo l'ellenismo determinò una trasformazione radicale. Per i diadochi fu una questione di prestigio ornare le loro capitali di edifici sontuosi e affidare agli artisti compiti giganteschi, quali l'erezione dell'altare di Pergamo. Ma, come nell'età dei tiranni, si trattava di un'arte che dipendeva dalla volontà d'un monarca e non affondava le sue radici nello spirito concorde d'una nazione. Agli antipodi di questa arte di rappresentanza sostenuta dallo stato se ne sviluppò un'altra, che si rivolgeva alla sfera della vita privata e che è ugualmente tipica dell'età ellenistica. In conseguenza della differenziazione sociale in atto, nelle nuove metropoli la vita delle persone colte non si svolgeva più per la strada, ma nell'intimità di uno spazio chiuso, in cui ci si ritrovava insieme ad una ristretta cerchia di amici. Non c'è da stupirsi se ora si attribuì una maggiore importanza all'abbellimento della propria dimora, se si

---

[20] Cfr. K. Swoboda, in Pauly-Wissowa XI, col. 1331.

curò l'architettura degli interni e furono apprezzate le pitture parietali, gli stucchi, i multiformi prodotti delle arti minori. Si sviluppò così quell'arte dell'arredamento che noi conosciamo grazie agli scavi fatti a Pompei e in altri centri archeologici.

In tal modo fu offerta all'individuo l'opportunità di dare allo spazio che lo circondava un'impronta rispondente alla sua sensibilità estetica; è tuttavia naturale che l'orientamento della persona comune venisse fissato dalla moda dominante. Se Pericle aveva potuto dire a nome dell'intero popolo ateniese: « Noi amiamo il bello », in quanto l'arte era strettamente connessa alla vita della collettività e perciò ogni singolo cittadino vi partecipava direttamente, ora il posto della cittadinanza intesa come un tutto unico fu preso dal ceto sociale cui il singolo apparteneva; d'altra parte la vita pratica e l'attività professionale assorbivano l'individuo stesso al punto che l'arte fu ormai ridotta ad elemento ornamentale, a mezzo per distendersi: dal centro della vita fu respinta alla periferia.

Una sorte simile subì lo sviluppo della musica. Anche la musica faceva parte dell'essenza stessa dell'uomo greco. Nello stato platonico il fanciullo doveva imparare a cantare e a suonare uno strumento: Platone non ammette che un uomo possa essere privo di educazione musicale. Nel Greco degno di questo nome la musica sgorgava immediatamente dall'intimo; essa pervadeva tutta la vita del singolo e della nazione, trionfava nelle festività religiose, come mezzo educativo stava alla pari con l'educazione dell'intelletto e anche sull'adulto esercitava col suo *ethos* un'influenza profonda. Solo alla fine del quinto secolo fece la sua comparsa un virtuosismo che si proponeva di procurare esclusivamente un godimento estetico. Tale tendenza sopravvisse nell'età ellenistica, ed ora, nelle grandi città, si poteva andare a sentire a

teatro ogni sorta di spettacoli musicali: ma si trattava di manifestazioni destinate al divertimento dei ceti inferiori. Per le persone di cultura, a causa dell'atteggiamento intellettualistico che fu proprio di questa età positiva, la musica perdette il suo valore di elemento essenziale della vita. Mentre Saffo e Alceo avevano cantato i loro carmi davanti a un pubblico di amici, il poeta « dotto » ellenistico riprese bensì i loro ritmi, ma si limitò ad adoperarli come moduli metrici per la recitazione delle sue poesie, le quali, limate com'erano in ogni più minuto dettaglio, avrebbero rischiato di non poter essere pienamente apprezzate, qualora fossero state cantate.

La grande poesia dell'età classica nasceva immediatamente dal seno della comunità e ad essa era destinata. Per capire la tragedia e la commedia attica occorre tenere sempre presente un fatto: ad Atene e nella Grecia in generale non esistevano teatri privati, e la grande poesia poteva farsi ascoltare solo in occasione di una pubblica solennità, nel corso d'una rappresentazione che faceva parte del culto comunitario. Lo stato sceglieva le opere da rappresentare, dava al poeta un incarico ufficiale, metteva a sua disposizione, traendoli dalle file dei cittadini, gli attori e il coro; e quando il coro innalzava il suo canto nel santuario di Dioniso, gli spettatori pensavano di udire la voce del popolo tutto, di cogliere l'espressione dei pensieri e dei sentimenti più nobili che essi stessi nutrivano dentro di sé. Quanto al poeta, non considerava suo compito intrattenere per un paio d'ore un pubblico occasionale, ma bensì parlare al suo popolo in veste di educatore religioso e morale. L'interpretazione data al mito dal tragediografo sostituì presso gli Ateniesi la predica, che era ignota al culto divino ellenico. La grande poesia, per l'Atene dell'età classica, non era quel che si dice un fatto estetico: « l'arte per l'arte » rimase un concetto affatto estraneo al pensiero ellenico.

Il teatro fu un'« istituzione morale » nel senso più profondo della parola, con l'esclusione d'ogni pedanteria; l'arte non era un fatto riguardante l'individuo, ma la collettività. Per Eschilo la storia sacra s'estendeva fino al tempo presente e per questo, nei *Persiani*, anziché una esplicita celebrazione della vittoria, presentò un'interpretazione in chiave religiosa del grande evento: diede la dimostrazione, che era nello stesso tempo un monito, che la *hybris* aveva perduto Serse, perché i pazzeschi piani di conquista del re avevano offeso il divino ordine dell'universo, e a quella *hybris* contrappose, con l'orgoglio del patriota, lo spirito del popolo ellenico, che aveva difeso con tutte le sue forze il diritto, concessogli da Dio, alla libertà e all'indipendenza, incontrando il propizio soccorso della divinità stessa. Anche in tutti gli altri drammi di Eschilo la comunità è sempre lo sfondo su cui si sviluppa la tragedia del destino individuale.

Già la tragedia eschilea più antica culmina nel superamento, da parte delle figlie di Danao, della loro innata avversione al matrimonio, tanto forte che le aveva spinte ad uccidere i loro sposi, in quanto la comunità umana, che è parte dell'ordine universale, esige con la violenza d'una forza naturale il perpetuarsi della specie. Prometeo, nell'ultima parte della trilogia a lui dedicata, si convince che la violazione del giusto ordine universale ad opera del singolo, anche se compiuta con le migliori e più pure intenzioni, esige, nell'interesse della collettività, un castigo, e la sua titanica superbia si tramuta in fiduciosa sottomissione alla volontà di Zeus, signore dei mondi. Eteocle, il sovrano conscio della propria responsabilità, espia la colpa dei suoi avi andando incontro alla morte: la dinastia maledetta è sacrificata, ma « lo stato è salvo ». Perfino gli orrori della casa di Atreo trovano una conclusione redentrice nella celebrazione della *polis*, la quale, per ordine di Atena, revoca a sé,

in quanto forza morale, il giudizio sulla colpa di Oreste e a colui che, coinvolto in un tremendo conflitto di doveri, è divenuto un matricida, ridà la possibilità di vivere in seno alla comunità umana.

Sofocle, che partecipò con alti incarichi alla vita politica di Atene, fu tratto dalla sua sensibilità artistica e religiosa a tracciare, nelle sue tragedie, una linea di demarcazione più netta fra il mito e l'attualità. Nell'*Antigone* rappresentò la tragedia dell'individuo che è costretto a ribellarsi alle ingiuste imposizioni dello stato per adempiere un più alto dovere religioso, ma proprio in questo dramma, in un canto corale, maledice colui che mina criminosamente le basi dell'ordinamento statale, e nell'*Edipo Re* spiega per bocca del coro che tutta la sua arte perderebbe ogni senso se l'incredulità e l'empietà dovessero diffondersi dentro la comunità cittadina[21].

Euripide, all'inizio della guerra peloponnesiaca, prese energicamente posizione negli *Eraclidi* a favore della politica di Pericle e della giusta causa difesa da Atene, e, dopo la pace di Nicia, celebrò le realizzazioni e la grandezza del suo popolo nelle *Supplici*, che sono tutte un « inno ad Atene », e nell'*Eretteo*. In seguito seguì la politica ateniese con crescente preoccupazione, ma proprio per questo additò ai suoi concittadini, rispecchiandoli nel racconto mitico, i pericoli che essi attiravano su di sé con la loro leggerezza. Poiché tutti questi ammonimenti non sortirono effetto alcuno, il poeta alla fine, amareggiato, voltò le spalle alla sua città e, alla corte macedone, dedicò il suo interesse ad una comunità più vasta, all'intera nazione ellenica: nell'*Ifigenia in Aulide* rammentò ai Greci, divisi dalla guerra fratricida, che il vero nemico era il barbaro persiano, che, per loro colpa, minacciava di nuovo la libertà ellenica. Insomma

[21] Sofocle, *Ant.* 365 ss.; *Oed. Rex* 883 ss.

tutta l'attività poetica e pratica di Euripide, non meno di quella del rivale Sofocle, da lui così diverso, è in funzione della comunità.

Alla vita presente della comunità era legata, per la sua stessa natura, la commedia. Nata dalle processioni carnevalesche, in cui un coro mascherato colpiva con i suoi motteggi determinati concittadini e criticava gli aspetti negativi della vita pubblica, la commedia non rinnegò questa sua origine quando alla processione del coro, la « parabasi », si aggiunsero delle scene farsesche, dalle quali poco alla volta si sviluppò un'azione vera e propria. La trama non era offerta dalla vita individuale: al contrario i commediografi presentarono sulla scena, nello specchio deformante della caricatura, tutto ciò che interessava, interiormente e esteriormente, la comunità, esercitando nello stesso tempo nei confronti degli avvenimenti pubblici e delle personalità più in vista quella critica che spesso ci sconcerta per la sua libertà e la sua audacia. Non mancarono i tentativi, da parte dello stato, di arginare tali manifestazioni con misure di polizia, ma il popolo non si lasciò sottrarre l'occasione di vedere almeno una volta sotto l'angolo visuale del comico le cose che, nella vita d'ogni giorno, osservava con viva preoccupazione, e proprio nei periodi della più alta tensione politica la commedia divenne la valvola attraverso la quale la passione surriscaldata trovava uno sfogo nella risata liberatrice. Ma nei momenti di crisi più grave la commedia fu cosciente di dover adempiere, nei confronti dello stato, anche ad un compito più serio. « Ufficio del sacro coro – dice il corifeo nelle *Rane* di Aristofane – è di dare buoni consigli alla città »[22], ed apre con queste parole l'esortazione, rivolta al pubblico con la più profonda serietà, a soffocare le dispute interne e a racco-

[22] Aristofane, *Ran.* 686.

gliere tutte le forze della cittadinanza per l'ultima battaglia. Altrettanta serietà mette più tardi il commediografo nel suo attacco alla moderna tragedia euripidea, che, a suo avviso, aveva contribuito in misura imperdonabile a che lo spirito virile ed il patriottismo degli antichi maratonomachi abbandonasse la cittadinanza.

Sia nella popolazione che nel poeta lo stato d'animo adatto per sottoporre a una critica scherzosa le condizioni politiche della città durò fintanto che Atene fu, nel complesso, grande e potente. Con la catastrofe del 404 a. C. fu sottratto alla commedia l'unico terreno in cui poteva prosperare: essa dovette subire una trasformazione profonda, che portò alla « commedia nuova », al dramma borghese di Menandro. Le commedie di Menandro furono esaltate fin dall'antichità come uno « specchio della vita », ma la vita cui si alludeva non era più quella dell'antica *polis*, sibbene quella di una società che aveva voltato le spalle allo stato e aveva per scopo l'arricchimento personale e il godimento dei beni terreni. Di ciò tratteremo più diffusamente tra breve.

Evidentissima è l'influenza esercitata dalla comunità sullo sviluppo della prosa. Nella vita politica della democrazia ateniese, a partire dalle guerre persiane, la forza decisiva è costituita dalla parola. Ancora Euripide vede il contrassegno dello stato libero nel fatto che, quando l'araldo grida « Chi desidera la parola? Chi sa dare un buon consiglio allo stato? », ciascuno possa farsi avanti e prendere la parola[23]. C'è però da considerare che il sensibile orecchio degli Ateniesi esigeva che un consiglio, buono nella sua sostanza, fosse anche esposto in bella forma, e gli oratori perseguirono questo obiettivo già molto tempo prima che la retorica provvedesse a fornire un insegnamento metodico. L'occasione più propi-

[23] Euripide, *Suppl.* 436 ss.

zia perché si sviluppasse una vera arte dell'oratoria fu offerta, al di fuori dell'assemblea popolare, da una cerimonia nuova e schiettamente democratica, la celebrazione dei caduti, in cui un « uomo eminente per doti intellettuali e per autorità » riceveva dallo stato l'incarico di parlare davanti al sepolcro dei soldati caduti in nome del popolo[24]. L'oratore non si limitava a ricordare i caduti e a consolare ed esortare i viventi, ma doveva del pari esaltare davanti all'intera cittadinanza la grandezza della patria, per la quale i caduti avevano sacrificato la vita e dal cui spirito avevano tratto alimento le loro gesta. In tali occasioni l'orazione in prosa prese il posto dei tradizionali lamenti funebri in forma lirica e degli inni in onore dei defunti, ed era naturale che essa accettasse la sfida della poesia. L'oratore si trovò così posto innanzi ad un compito altrettanto elevato che quello del poeta tragico. Se questi era l'educatore religioso e morale del popolo, l'oratore avrebbe svolto un'attività corrispondente sul piano politico. Doveva dare alla collettività la consapevolezza dei supremi valori che erano racchiusi in essa e accendere e avvivare nel cuore di ciascun cittadino la fiamma del puro patriottismo.

Naturalmente, a fianco della poesia, che era consacrata da un'antica tradizione, la giovane prosa dovette conquistarsi a poco a poco, nella considerazione generale, un posto di pari dignità. Ancora Pericle non pubblicò l'ammiratissimo « epitafio » tenuto dopo la repressione della rivolta di Samo, né l'altro con cui, all'inizio della guerra peloponnesiaca, cercò d'influire sullo stato d'animo del suo popolo. Come tutti i suoi contemporanei, sebbene avesse una perfetta padronanza dei mezzi espressivi, si limitò a pronunciare i suoi discorsi, compresi quelli tenuti davanti all'assemblea. Non « dolce

[24] Cfr. Tucidide, II 34.

come miele » fluiva la sua parola, ma, come disse Eupoli,

> a lui Suada
> parea sedesse su le labbra: tanto
> piacea su tutti; e agli uditori in seno
> lasciava infissa del suo dir la punta[25].

Senonché l'opposizione (e accanto ad essa i membri della lega insoddisfatti della politica ateniese), non trovando modo nelle sedute pubbliche dell'assemblea di esprimersi a sufficienza, sentì il bisogno di trovare per le proprie idee un altro mezzo di propaganda: e questo fu rappresentato dai libelli politici. Da tali ambienti trae origine la prima opera attica in prosa a noi pervenuta, la *Costituzione degli Ateniesi* scritta intorno al 426 a. C. ed erroneamente attribuita a Senofonte. L'autore è senza dubbio un oligarchico in esilio, un accanito nemico della democrazia, nella quale non vede se non la dittatura di classe dei « cattivi »; riconoscendo tuttavia con freddo realismo che essa ha una solida base nell'attuale composizione della cittadinanza ateniese, vuol mettere in guardia i suoi compagni di fede contro gli inconsiderati tentativi di rovesciarla.

La prima opera attica in prosa è dunque nata proprio in mezzo alla vita pubblica della comunità. In connessione con le lotte tra i partiti acquistarono del pari una crescente importanza i processi politici, e intorno alla stessa epoca colui che era la guida spirituale dei circoli reazionari, Antifonte, un avvocato di genio, arrivò a pubblicare le arringhe che aveva preparato come rappresentante delle città alleate per le trattative concernenti i tributi. Egli, e fu probabilmente il primo, pubblicò anche altre orazioni giudiziarie, in parte nell'inte-

[25] Eupoli, fr. 94 Kock [trad. E. Romagnoli].

resse dei suoi clienti, in parte per fare sfoggio della propria competenza giuridica e delle proprie virtù oratorie. Fu pure pubblicata, dopo la sua morte, l'orazione che aveva tenuto in sua difesa quando, dopo la rivoluzione del 411, fu trascinato in giudizio. Il suo esempio fu seguito da altri, come da Platone quando compose la sua *Apologia* di Socrate.

Una volta aperta questa strada, l'uso di rendere pubblici i discorsi si diffuse rapidamente e non fu la meno importante tra le cause che contribuirono a far sì che nel quarto secolo la poesia fosse messa in ombra dalla prosa. La diffusione di un discorso in forma di libro non costituì una regola solo per gli « epitafi »; anche le orazioni politiche tenute davanti all'assemblea apparvero sempre più spesso sotto forma di *pamphlets*, tanto più che questi presentavano il vantaggio di non essere vincolati al tenore delle parole realmente pronunciate e non dovevano attenersi rigorosamente ad un ordine del giorno. Dato inoltre che la riproduzione manoscritta consentiva molto più che non oggi quella a stampa le aggiunte e i rimaneggiamenti, c'era sempre la possibilità, con tali mezzi, di tener conto di un cambiamento della situazione. In particolare Demostene fece uso con molto profitto di tale possibilità e, nella sua lotta contro Filippo, fece uscire con un'attività febbrile un libello dopo l'altro, per chiamare a raccolta gli Ateniesi e con loro tutti i Greci nella guerra contro la nuova minaccia sorta alla loro libertà.

Giacché i *pamphlets* presentavano anche questo vantaggio, di poter esercitare la loro influenza ben al di là della cerchia dell'uditorio e del limitato spazio della *polis*. Già Gorgia, oramai vecchissimo, aveva pubblicato un discorso, tenuto in occasione dei giochi olimpici, in cui esortava i Greci a deporre le contese intestine e ad essere concordi. Nel 388 a. C. Lisia sfruttò la stessa oc-

casione per tenere una concione contro Dionisio, tiranno di Siracusa, la città di cui era originario, e grande impressione suscitò otto anni più tardi Isocrate, quando, dissuaso dalla debolezza della voce e dalla naturale timidezza a presentarsi a parlare davanti all'assemblea ateniese, diffuse in occasione dei giochi olimpici il suo *Panegirico*. In quest'opera Isocrate sviluppava il suo programma politico, consistente nell'alleanza di tutti i Greci sotto la guida di Atene e di Sparta e nella preparazione di una spedizione contro il nemico ereditario, il Persiano; anche in seguito, e nonostante le molteplici delusioni, egli non si lasciò sviare da questo obiettivo, finché non ritenne d'aver trovato in Filippo l'uomo che poteva raggiungerlo (vedi sopra, p. 251 s.). Le opere che Isocrate compose in vista di questo fine dovevano additare in lui il maggior prosatore della sua età, ma, proprio in quanto perfette opere d'arte, dovevano avere altresì degli effetti pratici. In realtà, in un'epoca che, a differenza di quella di Solone, era ormai insensibile al fascino della poesia, quelle opere costituivano il mezzo migliore per agire sullo spirito della nazione, e il re macedone seppe apprezzare nel suo giusto valore il sostegno ideale che Isocrate offriva alla sua politica.

A noi oggi sembra quasi incredibile la diffusione raggiunta nel quarto secolo dalle orazioni giudiziarie, divenute un nuovo genere letterario. Esistevano, attribuiti a Lisia, non meno di 425 discorsi, 233 dei quali riconosciuti autentici dalla critica. Il caso meno frequente era che la pubblicazione di tali discorsi fosse occasionata da un interesse generale o personale oppure da particolari pregi artistici. Invero anche noi oggi, come i critici antichi, troviamo un diletto particolare in quella χάρις che permea la lingua e l'esposizione di Lisia e in quella sua capacità, tipica d'un Siciliano, di immedesimarsi completamente nel cliente e di farlo parlare con per-

fetta aderenza alla propria natura (ciò gli riesce nel modo più esemplare nell'orazione *Per l'invalido*: si tratta di un briccone che, a causa di un'imperfezione fisica, riceveva un piccolo sussidio dallo stato, ma, esercitando una sua professione, di un genere peraltro alquanto sospetto, guadagnava abbastanza per mantenere una cavalcatura; quest'uomo mostra d'avere, oltre ad uno spirito naturalmente caustico, una lingua d'inferno, e del resto poteva contare sul prolungamento della concessione del sussidio solo a condizione che i giudici, costretti a prendere la cosa in ridere, chiudessero un occhio); ma oltre alle orazioni di Lisia gli Ateniesi leggevano quelle di molti altri oratori, e non certo per trarne un diletto estetico e ancor meno per amore delle deduzioni giuridiche che potevano contenere, ma semplicemente a causa dell'appassionato interesse che tutti portavano all'amministrazione della giustizia. Si consideri che ogni anno, ad Atene, 6000 cittadini – circa un sesto del totale – erano tratti a sorte come giurati e riuniti caso per caso in giurie composte di un numero di membri variante da 200 a 1500: tutti costoro non aspiravano solo a ricevere l'indennità, ma sentivano l'orgoglio di agire come rappresentanti della sovranità dello stato e di poter disporre della vita e della morte anche dei personaggi più importanti. Non c'è da stupirsi se per questi cittadini, per lo più anziani, l'attività giudiziaria divenne una ragione di vita e vi si dedicarono con una passione che già Aristofane satireggiò nelle *Vespe*, e se seguivano ogni caso giudiziario con lo stesso interesse con cui oggi ogni buon borghese studia il suo giornale. Solo così si chiarisce l'inconcepibile e non del tutto edificante pullulare di questa letteratura: essa poteva prosperare solo in quel tipo di società che fu caratteristico della democrazia ateniese.

Isocrate guardava con disprezzo l'oratoria giudiziaria, non solo perché egli esercitava un'influenza poli-

tica sulla nazione intera e si proponeva con la sua « filosofia » (vedi sopra, p. 364), con l'educazione alla bella forma, di plasmare lo spirito tutto intero, ma perché aveva del pari la consapevolezza di sviluppare per primo, nelle sue pubblicazioni accuratamente rifinite, un'arte della prosa da cui rimanevano necessariamente lontane le orazioni determinate da motivi occasionali e preparate frettolosamente, o addirittura improvvisate. Peraltro i suoi oppositori avevano buon gioco nel mettere in rilievo che tali orazioni rimanevano più vicine a quello che è il naturale terreno della retorica, l'esposizione orale, in cui l'oratore agisce con assoluta immediatezza sull'ascoltatore. Ciò per gli Elleni, così intimamente legati alla natura, aveva un significato essenziale. Per loro la preminenza della parola pronunciata su quella scritta era ovvia. Platone considerò la scrittura né più né meno che un espediente necessario per aiutare la memoria, e paragonò il libro scritto a una statua muta, che non risponde ad alcuna domanda; per lui un fecondo commercio spirituale era possibile solo attraverso la vivezza del dialogo orale[26]. Perciò il discorso socratico, e cioè « dialettico », fu l'unico metodo di cui volle valersi nel corso del suo magistero nell'Accademia, e il dialogo fu la forma letteraria in cui propose ad una cerchia più ampia i problemi che lo travagliavano e sviluppò il suo pensiero. Anche per gli altri Greci la parola viva rimase il fattore essenziale nella determinazione della forma della parola scritta. Questo atteggiamento di fondo reagì anche sul rapporto tra il lettore e il libro. Il Greco, leggendo, non solo era solito pronunciare almeno mentalmente le parole, ma concepiva il leggere stesso come un ἀναγιγνώσκειν, un « riconoscere », mediante il quale

[26] Platone, *Phaedr.* 274, 275. Cfr. Alcidamante, *Contra soph.* 27-28; M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, p. 350.

ridestava a nuova vita le opinioni e i pensieri espressi da un altro oppure, in un momento precedente, da lui stesso. Egli dunque, con un moto spontaneo, aveva per così dire davanti agli occhi lo scrittore e stabiliva con lui un contatto immediato, mentre d'altra parte anche l'autore di un libro non aveva bisogno di far appello al « benevolo lettore » per stabilire con lui un contatto durevole. Il discorso orale rimase la scaturigine prima cui il libro attinse la sua forza per esercitare un'influenza concreta. Ciò spiega anche la fortuna di cui godette presso i Greci l'epistola come genere letterario. Questo orientamento costituì infine la più valida difesa contro lo « stile libresco ».

Al pari delle scienze la storiografia ellenica fu, per sua natura, la creazione di personalità individuali. Ma anch'essa, come abbiamo già visto (p. 338), ricevette dalla collettività la spinta e l'orientamento decisivo.

Non furono l'interesse teoretico e il puro amore della ricerca a spingere i Greci ad accertare e ordinare cronologicamente singoli eventi del passato, a fare di Erodoto il padre della storia[27]. Fu la grande esperienza vissuta in comune dagli Elleni nel corso della lotta impegnata per difendere la loro libertà, che svegliò in lui l'impulso a descrivere l'eroismo della sua gente e a garantirgli l'immortalità. Certo Erodoto all'entusiasmo patriottico unì, e così esigeva il genio multiforme del popolo ellenico, un sentimento affatto personale: la consapevolezza di doversi differenziare da Omero – il quale per vero, con la sua poesia, aveva anch'egli inteso di fissare una realtà storica (vedi sopra, p. 516) – e di poter raggiungere il fine propostosi, nell'epoca in cui viveva, solo mediante un'indagine ed un metodo espositivo di

[27] Per la motivazione di quanto segue cfr. M. POHLENZ, *Herodot*, p. 177 ss.

natura scientifica; in effetti l'esecuzione del piano è il prodotto della sua fortissima personalità individuale. Tuttavia Erodoto ripagò ad usura con la sua opera le suggestioni ricevute dalla comunità. Egli per primo, infatti, comunicò agli Elleni la consapevolezza di non essere tenuti insieme soltanto dalla lingua, dal costume e dalla religione, ma di avere anche una comune storia; in tal modo diede il più valido contributo a che essi imparassero a sentirsi una nazione sola.

Anche Tucidide era un Greco, e scorse nitidamente il pericolo che la libertà della nazione fosse nuovamente minacciata dal nemico secolare. Il suo mondo era però la *polis*. Da ufficiale e da uomo politico servì Atene, e come cittadino di Atene concepì il piano di esporre la guerra che la sua città aveva dovuto impegnare contro l'altra grande *polis* greca, Sparta, per la supremazia nell'Ellade. Poco alla volta egli prese coscienza del fatto che, del corso e dell'esito di questa guerra, non decidevano in ultima analisi le battaglie e gli altri avvenimenti esteriori né la forza materiale, e nemmeno l'astuzia politica e le capacità militari, ma soltanto lo spirito della collettività, e che sulla decomposizione del sentimento dello stato ricadeva essenzialmente la colpa della sconfitta di Atene. Perciò la storia della guerra si risolse automaticamente per Tucidide in una storia che abbracciava anche la vita interna della *polis*, in una storia « politica », dove questo aggettivo va assunto nella sua accezione originaria. A noi oggi sembrerà ovvio che la « storia politica » sia il vero oggetto della storiografia, ma proprio attraverso il paragone tra Erodoto e Tucidide possiamo renderci conto che tale concetto fu creato in un momento storico determinato e risale alla capacità di sintesi di un pensatore ben individuabile, il quale fissò l'oggetto della sua ricerca prendendo le mosse dal sentimento ellenico della *polis*. D'altra parte, stando le cose

obiettivamente così, dobbiamo guardarci dal negare frettolosamente ad Erodoto la comprensione dei compiti della storiografia, per aver parlato dei palazzi di Babilonia e delle piramidi d'Egitto e dei cori tragici istituiti da Arione. Non consideriamo forse ancor oggi un progresso il fatto che non si parli, nelle opere storiche e nell'insegnamento scolastico, solo di battaglie e di dinastie, ma anche del Partenone e di Eschilo, del gotico e di Walter von der Vogelweide?

Erodoto scriveva per l'intera nazione ellenica; Tucidide era convinto che la storia esista al preciso scopo d'insegnare e, con la sua opera, si proponeva di mettere in mano agli uomini politici futuri uno strumento utilissimo, che doveva rendere loro evidenti, mediante l'analisi d'un determinato evento storico, le forze eternamente presenti nella natura umana, quelle forze con cui essi avrebbero dovuto fare i conti. Ma in tal modo egli voleva rendersi utile anche alla collettività: la sua opera poteva allignare solo nel terreno della *polis* greca.

Le scienze naturali e la filosofia, di per sè, non potevano interessare che cerchie ristrette, e Alcmeone, all'inizio del suo libro, si rivolge come Esiodo a determinate persone del proprio ambiente. Invece già Ecateo, come i poeti, parlò a tutti gli Elleni, per spiegare loro quanto fossero risibili le concezioni mitiche che avevano. Intorno al 500 a. C. il commercio spirituale era già così vivo tra i dotti ellenici che il pensiero di Eraclito trovò immediatamente un'eco nel lontano Occidente, in Parmenide. Tuttavia non si sviluppò tra i dotti una solidarietà di classe paragonabile a quella che legava tra loro i nobili, mentre d'altronde un diretto contatto della scienza con la comunità fu stabilito solo con l'orientamento che il pensiero filosofico prese in quell'Atene del quinto secolo in cui così vivo era l'interesse per la politica. Per i sofisti, il cui scopo consisteva nel preparare i

giovani alla vita pubblica, era del tutto naturale dedicarsi interamente ai problemi posti dalla vita associata e dal rapporto tra l'individuo e lo stato. Come la vita dei cittadini in genere, così tutto l'insegnamento sofistico ricevette di qui la sua impronta.

Infine Socrate, che segna il superamento della sofistica, è pensabile, già per il modo in cui ci si presenta, solo nella vita pubblica della sua Atene. Egli vive ed opera nel ginnasio, per la strada, nei laboratori artigiani e nelle botteghe; non va mai in campagna perché gli uomini soltanto, non gli alberi, hanno qualcosa da dirgli. Tutto ciò non è che l'espressione del suo atteggiamento interiore. Nel pensare e nel sentire, nel suo metodo dialettico e nei moventi più segreti del suo filosofare egli è permeato dal sentimento della comunità. Tutta la sua vita si svolge in funzione della *polis*. Se già Protagora si era sentito il prosecutore dell'opera dei grandi poeti, che erano stati un tempo gli educatori della nazione, Socrate scorge la sua missione, quella missione che gli è affidata da Dio, non solamente nel guidare i singoli cittadini verso ciò che solo è necessario, ma anche nell'infondere un nuovo spirito morale alla collettività.

Dal sentimento socratico della *polis* Platone sviluppò una visione del mondo su basi scientifiche e creò nell'Accademia un centro di ricerche che seguiva le sue proprie leggi. Ma nel fare ciò egli tenne fisso lo sguardo, come a meta ultima, alla comunità ideale, che doveva guidare gli uomini verso il loro supremo destino. In tale comunità la funzione di guida sarebbe stata assunta dalla scienza e l'incremento della scienza divenne per Platone il compito principale dello stato. Tuttavia gli uomini che sono alla testa dello stato, per quanto gravoso possa loro riuscire, devono rinunciare di tempo in tempo alle occupazioni scientifiche per dedicarsi ai compiti pratici dell'amministrazione e della difesa. Infatti il concetto di

una scienza del tutto « disinteressata » è ignoto a Platone non meno che allo storico Tucidide. La scienza attinge il suo valore e il suo significato ultimo rendendosi utile alla vita della comunità. Questo è il più profondo convincimento di Platone, e nemmeno Aristotele cercò di scuoterlo, sebbene, personalmente, fosse portato all'indagine teoretica e al pensiero puro.

Per quel negatore della civiltà che fu Diogene anche la scienza rientrava nel novero delle pretese conquiste umane che in realtà altro non sono se non inganno e fumo, e la *polis*, come organizzazione statale, per lui equivaleva a tutte le altre. Eppure perfino questo individualista dichiarato poteva vivere solo in seno alla comunità e si sentiva a suo agio soprattutto se aveva modo di aggirarsi in mezzo a una gran folla, rimproverandole la sua pazzia. E benché non pensasse minimamente ad una riforma pratica della *polis*, sognò anche lui una comunità capace di vivere esclusivamente in base alle leggi della natura.

Nell'età ellenistica le scienze particolari si raccolsero sempre di più in se stesse, e tuttavia un uomo quale Archimede, matematico di genio, diede il suo contributo alla lotta ingaggiata dalla sua patria contro Roma. Con l'ellenismo era poi arrivato, anche per la scienza teorica, il momento in cui la sua importanza in ordine alla vita civile della collettività fu colta anche dall'autorità statale. I Tolemei diedero un grandioso impulso alla scienza pura fondando ad Alessandria il Museo e la Biblioteca e provvedendo a stipendiare i dotti; altri monarchi, in particolare gli Attalidi di Pergamo, seguirono il loro esempio. Quanto alla filosofia, poteva effettivamente prosperare solo nell'ambito della *polis* indipendente e rimase radicata in Atene; ricevette l'impronta individualistica dell'epoca, ma anch'essa era nata da una esigenza spirituale della collettività. Voleva essere pri-

ma di tutto la guida del singolo sul sentiero della vita, ma la Stoa si propose di giovare del pari all'intera umanità riunita nella cosmopoli. Panezio, uomo di pura stirpe ellenica, la pose di nuovo interamente al servizio dello stato concreto, e tutto il suo pensiero è determinato da questo. Anche la filosofia, per gli Elleni, non era un fatto privato di alcuni dotti da tavolino, ma una forza viva, che traeva il suo alimento dallo spirito della comunità e doveva trasformarsi insieme ad esso.

Possiamo osservare in ogni campo come la vita culturale degli Elleni venga determinata dalla collettività. Ma c'è un altro fatto, ancora più importante di tutti i singoli particolari: fu il tanto calunniato nazionalismo che liberò le forze psichiche e spirituali dei Greci e le portò a dispiegarsi compiutamente. Il periodo successivo alle guerre persiane coincide ad un tempo con l'apogeo della potenza politica e con il pieno fiorire della cultura. Con il tramonto della *polis* e la perdita della libertà scompare nel popolo anche la forza creativa capace di giungere alle più eccelse conquiste culturali.

Capitolo Sedicesimo

L'IDEALE DELL'UOMO COMPLETO E LA SUA REALIZZAZIONE. LO SPIRITO AGONISTICO

Il popolo greco sentiva l'uomo come un essere formato dall'unione del corpo e dell'anima, che in esso si compenetrano e s'integrano a vicenda. Che uno spirito sano soggiornasse in un fisico sano, per questa stirpe favorita da Dio e vivente a stretto contatto con la natura, non costituì una semplice aspirazione, ma fu un fatto che trovava spesso conferma nella realtà. Di rado abbiamo notizia che, nell'età classica, un grande spirito fosse inceppato da un corpo debole; molto più di frequente ci risulta che e spirito e corpo conservarono la loro freschezza fino all'età avanzata. Sofocle aveva 90 anni quando creò la sua ultima tragedia, l'*Edipo a Colono*, e compose il meraviglioso elogio del suo demo natale. Isocrate finì a 97 anni il *Panatenaico* e Gorgia aveva varcato il secolo nella piena vigoria fisica quando sentì che « il sonno voleva consegnarlo nelle mani della sua sorella, la morte »[1]. Per gli Elleni era intuitivo che l'uomo, per fare fronte ai suoi doveri, avesse bisogno della forza del corpo quanto di quella dello spirito. I bambini gracili non venivano esposti, subito dopo la nascita, solo a Sparta. D'altra parte l'ideale virile dei tempi più antichi esigeva bensì più di ogni altra cosa la forza e l'agilità

[1] Gorgia, A 15 Diels.

delle membra, ma per Pindaro l'uomo nobile deve possedere anche la virtù morale e la cultura spirituale, la disposizione a godere dei doni di Apollo e delle Muse come la saggezza pratica. Anche la società democratica pretese che nel vero uomo valore e forza fisica andassero congiunte all'intelligenza, e la sottovalutazione del lavoro manuale si fondava sulla considerazione che esso avvilisce lo spirito. Noi vediamo irradiarsi una pienezza di vita che è tanto fisica quanto spirituale da statue quale quella del Sofocle del Laterano.

La καλοκἀγαθία, in cui la bellezza del corpo si fonde in armonica unità con la perfezione dell'uomo interiore, fu in sostanza l'ideale non solo degli aristocratici, ma di tutti gli Elleni, e il καλοκἀγαθός fu sentito come l'antitesi di Tersite, « brutto » di dentro e di fuori; ci volle la paradossale apparizione di Socrate per risvegliare nei Greci la coscienza che anche in un corpo brutto può albergare una bella anima.

L'idea che il corpo dell'uomo, con il suo incedere eretto, le mani e gli organi vocali, fosse specificamente diverso dal corpo della bestia e fosse stato creato dalla natura allo scopo di formare col *logos*, come strumento di esso, un organismo unitario, corrispose al naturale sentire degli Elleni molto prima che Panezio desse di ciò una più precisa dimostrazione (vedi sopra, p. 505).

Nulla tornava perciò più naturale al Greco che considerava il corpo e l'anima dallo stesso punto di vista. Gli aggettivi « bello » e « brutto » sono riferiti tanto al corpo quanto all'anima; a questa vengono applicati senza esitare concetti come « salute » e « forza ». Il medico greco ebbe presente fin dall'inizio l'uomo intero e Ippocrate studia l'influenza che il clima e l'ambiente esercitano sull'anima e sul carattere con lo stesso interesse scientifico di quella esercitata sulla costituzione e sulla salute del corpo. Nella sua scuola si sviluppò ben presto

la dottrina dei « temperamenti », che dipendono dalla mescolanza degli umori corporei fondamentali. D'altra parte Platone, già nel *Gorgia*, istituì dei paralleli tra le leggi che noi ci preoccupiamo di dare alla vita psichica e la ginnastica con cui irrobustiamo il corpo e tra l'amministrazione della giustizia e l'arte medica, e perseguì metodicamente l'intento di trarre dalla medicina degli insegnamenti validi per il suo magistero etico[2]. Nell'età ellenistica si concepì poi la filosofia esattamente come l'arte diretta a curare le anime e si perfezionò fin nei minimi particolari l'analogia con l'arte che cura i corpi.

Invero, come abbiamo già visto (p. 25), il giudizio sul rapporto tra il corpo e l'anima subì in Grecia, nel corso del tempo, una trasformazione profonda. L'ingenua rappresentazione omerica, secondo cui l'anima e il corpo formano un'unità indissolubile e la *psyche* abbraccia solo le funzioni della vita vegetativa, fu sostituita – molto probabilmente in seguito ad influenze straniere – da una visione nuova, determinata da motivi religiosi, in cui l'anima è concepita come un essere autonomo che realizza il suo destino in modo pieno e puro solo in un'esistenza incorporea. Al posto dell'unità formata da corpo e anima subentrò così una netta opposizione, e per gli Orfici e i Pitagorici il corpo divenne la prigione o addirittura la « tomba » dell'anima, la quale, durante l'esistenza terrena, doveva venire il più possibile preservata dalla contaminazione del corpo (vedi sopra, p. 176). Si ebbe, come diretta conseguenza, una serie di prescrizioni ascetiche; ma in sostanza non si andò oltre il divieto dell'alimentazione carnea, motivato dalla credenza nella metempsicosi. Per il resto si seguitò a concepire l'uomo come un essere unitario e rimase estranea qualsiasi idea d'una mortificazione della carne. Platone,

[2] Platone, *Gorg.* 464.

che nel *Fedone* indica all'uomo come comandamento morale il ripiegarsi nel proprio spirito, integrò nel *Simposio* questa concezione di cui avvertiva l'unilateralità riconoscendo esplicitamente che anche il corpo ha i suoi diritti e contiene un riflesso della bellezza sovrasensibile, e che l'uomo, in quanto essere unitario, può e deve assicurarsi la sua parte d'eternità mediante la generazione fisica non meno che mediante la produzione spirituale. E sebbene egli sottolinei con energia che il vero Io è lo spirito e che le funzioni della vita animale si sviluppano solo durante l'esistenza terrena attraverso l'unione col corpo, questo rimane pur sempre il dato obiettivo da cui noi dobbiamo partire nel porci il problema della destinazione dell'uomo: nello stato ideale la salute del corpo rientra tanto quanto quella dell'anima nell'immagine dell'uomo perfetto che è sempre innanzi agli occhi del filosofo.

Aristotele valuta in modo diverso il rapporto tra l'anima e il corpo perché fa penetrare lo spirito dell'uomo dall'esterno. Per lui l'anima è la forma del corpo e l'una e l'altro compongono un essere unitario in cui domina la più stretta interazione fisiologica. Egli pertanto non può ammettere un'esistenza incorporea dell'anima. I suoi discepoli Aristosseno e Dicearco procedettero oltre per questa via e, pur non condividendo la concezione materialistica di Democrito, secondo cui anima e corpo altro non sarebbero se non prodotti degli atomi materiali, videro anch'essi nell'anima soltanto la forza che risulta dall'armonica combinazione degli elementi corporei ed è inseparabilmente legata al corpo[3]. Anche più tardi i Peripatetici mantennero questa stretta connessione, e Atenagora, convertitosi al Cristianesimo, tentò di dimostrare come un evento necessario la resur-

[3] Dicearco, fr. 11-12, con il commento del WEHRLI.

rezione della carne, cioè dell'essere umano nella sua interezza[4]. Ma queste speculazioni contrastavano con il genuino sentire ellenico, per il quale una sopravvivenza del corpo materiale era inconcepibile, senza considerare che ormai la contrapposizione del corpo all'anima era uno dei connotati essenziali del pensiero greco.

D'altra parte la rappresentazione dell'uomo come essere unitario composto d'anima e di corpo rimase inalterata, e sebbene apparisse logico che lo spirito avesse funzione di guida e una posizione di preminenza, anche Antistene, che pure tra i Socratici fu quello che combatté nel modo più deciso la corporeità, non si proponeva, proclamando la necessità dell'« ascesi », di mortificare, in un senso per così dire monastico, il corpo, ma bensì d'indurarlo e temprarlo con l'« esercizio » ai dolori e alle fatiche, cosicché divenisse per ciascun uomo, come era stato per il supremo modello umano - Eracle -, un docile strumento per assolvere i suoi doveri morali. Nemmeno si può dire che Diogene, nel condurre la sua battaglia contro la civiltà, arrivasse a svalutare e a trascurare il proprio corpo[5]. Quando partiva per le sue peregrinazioni prendeva con sé una fialetta di balsamo, come uno oggi mette un sapone nella valigia, e nell'età imperiale l'ex-schiavo Epitteto additerà ancora l'esempio di Diogene ai predicatori questuanti cinici che ostentavano il loro disprezzo per le cose esteriori presentandosi tutti sporchi e urtavano con il sudiciume e il puzzo la sensibilità estetica del prossimo. Epitteto parla spesso del proprio corpo con parole che mirano a svilirlo; tuttavia esige, nell'interesse dell'umana dignità, che il filo-

[4] Su Atenagora cfr. « Zeitschrift wiss. Theologie » XLVII, p. 241 ss.

[5] Cfr. F. Leo, « Hermes » XLI (1906), p. 441. Vedi anche Plauto, *Persa*, 130 ss.

sofo cinico degno di questo nome abbia cura anche del suo corpo e in particolare si tenga pulito: « Chi non si lava quotidianamente e non si pulisce i denti non è un uomo, è un porco »[6]. Anche agli altri Stoici la fondamentale convinzione che la singolarità d'un uomo è determinata dal *logos* non impedì d'affermare che l'aver cura del corpo costituisce un dovere etico. Anche per loro l'uomo, per sua natura, rimane un essere unitario di cui è parte integrante anche il corpo.

Nonostante l'opposizione che si avvertiva tra corpo e anima l'ideale di un'umanità piena, tale da portare le disposizioni innate nell'uomo a dispiegarsi compiutamente, rimase dunque valido per tutti i veri Elleni: per Saffo come per Pericle o per Platone. Il presupposto della realizzazione di tale ideale è il patrimonio ereditario che l'uomo reca con sé nascendo. Su di esso l'aristocrazia fondava le sue pretese egemoniche, mentre la democrazia, acquistata coscienza di sé, estese il concetto di nobiltà innata all'intera cittadinanza. Aveva però profonde radici nel cuore degli Elleni anche il pensiero che l'uomo « può divenire ciò che è per natura » solo attualizzando e sviluppando le attitudini innate e latenti[7]. È necessario curare ed educare diligentemente tali attitudini perché l'uomo diventi effettivamente un membro della comunità valido, capace sotto ogni aspetto, « quadrato » (vedi sopra, p. 597). Giacché l'essenza dell'uomo non si manifesta nell'isolamento o in un dispiegarsi delle attitudini individuali esclusivamente rivolto verso il proprio Io. L'uomo è in primo luogo « animale politico », cittadino. Come fine dello sviluppo del singolo individuo gli Elleni hanno dunque istintivamente davanti a sé la formazione d'un valido membro della comunità. Ora la

---

[6] Arriano, *Epict. dissert.* III 22, 86 ss.; IV 11, 9 ss.
[7] Vedi sopra, p. 609.

comunità ha sì bisogno di uomini esperti nelle varie arti, di bravi artigiani, artisti, architetti, medici, e tutti costoro devono aver assimilate le necessarie nozioni tecniche dal proprio padre o da un maestro; ma soprattutto ha bisogno di uomini che sappiano assolvere pienamente i loro doveri di cittadini. Perciò al centro dell'educazione ellenica si situa fin da principio non l'istruzione professionale, ma quel tipo di formazione che sa fare del giovane un uomo nel senso più ampio del termine, rendendolo atto a servire degnamente la comunità. I sofisti, nel promettere d'insegnare la « virtù civile », non facevano che adeguarsi a quel che era il sentire proprio di tutti gli Elleni.

Discendeva da ciò come necessaria conseguenza che lo stato ellenico fosse interessato nel più alto grado all'educazione della gioventù e dovesse cercare di influire su di essa secondo i propri fini[8]. Tuttavia l'orientamento pratico fu, nei vari stati, molto diverso, a seconda delle caratteristiche delle singole stirpi. I più consequenziari furono gli Spartani e i Cretesi, di stirpe dorica, presso i quali lo stato toglieva i figli ai genitori fin dalla più tenera età per educarli in appositi istituti a quello spirito guerriero che rappresentava, per quelle stirpi, il fine esclusivo della comunità. Gli Ateniesi, col loro spirito di libertà, si ribellavano a tali intrusioni nella sfera privata e pensavano di poter raggiungere lo stesso scopo senza la costrizione dello stato. Nella grande età periclea essi erano pervasi dall'orgoglioso convincimento che la loro democrazia fosse un ideale così alto e così immediatamente intuibile che tutti i cittadini, dai genitori di

---

[8] Sull'educazione in Grecia cfr. L. GRASBERGER, *Erziehung und Unterricht im klassischen Altertum*, Würzburg 1864-81; P. GIRARD, *L'éducation athénienne au Vme et au IVme siècle*, Paris 1891²; K. J. FREEMAN, *Schools of Hellas*, London 1907; E. ZIEBARTH, *Aus dem griechischen Schulwesen*, Leipzig 1914²; W. JAEGER, *Paideia*.

ciascun ragazzo fino ai maestri e ai giudici, si sarebbero istintivamente sforzati di operare in nome di quell'ideale sulla mente dei giovani nel periodo della loro formazione[9]: e ciò sarebbe bastato per ispirare loro dei retti sentimenti nei confronti dello stato. Perciò l'educazione era interamente affidata alle preferenze dei genitori e lo stato riservò a sé soltanto il diritto di sorvegliare le scuole private, per evitare che i fanciulli corressero dei pericoli sul piano morale.

Proprio da questo atteggiamento liberale della sua patria Platone fu spinto nella direzione opposta. Il suo stato ideale si pone come primo dovere l'istruzione pubblica, la quale dovrà far sì che tutti i cittadini, i fanciulli come gli adulti, siano penetrati dal retto sentimento morale e dal vero spirito comunitario; anche nello stato delineato nelle *Leggi* Platone non solo sostiene che lo stato debba occuparsi dell'istruzione, ma difende l'obbligo scolastico. I genitori non possono decidere a loro arbitrio in quali discipline i fanciulli debbano essere istruiti. Ogni giovane apprenderà tutto ciò che è necessario per la guerra, ma anche quanto fa parte della cultura « musica »: « perché i fanciulli appartengono più allo stato che ai genitori »[10]. Sia pure dopo la sua morte, gli Ateniesi diedero soddisfazione a Platone adottandone i princìpi nel corso dell'opera di ricostruzione: lo stato organizzò l'istruzione politico-militare degli efebi e impresse un preciso carattere al nuovo orientamento mettendo a capo dell'organizzazione un « rettore » (κοσμητής) e dieci « precettori »[11].

L'istruzione obbligatoria e la retribuzione degli in-

---

[9] Cfr. Platone, *Protag.* 325c.

[10] Platone, *Leg.* 804d.

[11] Aristotele, *Resp. Ath.* 42; cfr. U. v. WILAMOWITZ, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, I, p. 194.

segnanti a cura dello stato dovettero essere introdotte anche prima, quando fu fondata la colonia di Turii, le cui leggi vennero redatte, per incarico di Pericle, da Protagora; e di istituzioni scolastiche promosse dallo stato poterono sorgerne anche altrove[12]. In generale, tuttavia, l'istruzione elementare rimase riservata alle scuole private e solo in età ellenistica gli istituti statali « per l'educazione dei fanciulli liberi » si fecero più frequenti. In quest'epoca fu comune il caso di ricchi privati che si rendevano benemeriti nella loro città destinando generose donazioni alla costruzione di scuole e ad altri scopi educativi.

I fanciulli imparavano in primo luogo a leggere e a scrivere; poi cominciava la lettura e l'esegesi dei grandi poeti, cui non poteva non connettersi una precettistica religiosa e morale, tale da preparare ai compiti della vita pratica. A questo insegnamento si accompagnava quello della musica. Ogni fanciullo doveva imparare a cantare e a suonare uno strumento. Ciò faceva parte della formazione spirituale di ciascuno; i meglio dotati potevano poi essere scelti per formare i cori di giovinetti e di fanciulle che si esibivano nelle festività pubbliche.

Una vivace rappresentazione della vita scolastica quale poteva svolgersi ad una data piuttosto remota, l'inizio del quinto secolo, ci è offerta dalla famosa coppa di Duride: un ragazzo, sorvegliato dallo schiavo « pedagogo », è in piedi davanti al maestro e recita dei versi epici; un altro sta facendo esercizi di scrittura; un terzo tiene in mano la cetra. Naturalmente erano di preferenza i rampolli delle famiglie benestanti quelli che ricevevano un'educazione di questo tipo, e in quell'epoca c'erano ancora dei cittadini che, in occasione d'un ostra-

[12] Cfr. Diodoro, XII 12. Probabilmente già Caronda emise leggi in tal senso; per altri particolari v. E. ZIEBARTH, op. cit.

cismo, non sapevano incidere da soli sul coccio il nome dell'uomo di cui erano chiamati a decidere il destino. Invece nel 424 a. C., scrivendo i *Cavalieri*, Aristofane presuppone che perfino il salsicciaio, quel suo personaggio che appartiene alla feccia della plebe, sappia perlomeno leggere e scrivere[13]. È lecito supporre che in tale epoca, se consideriamo i cittadini di condizione libera, si contassero degli analfabeti solo tra le donne.

Lo straordinario rigoglio della vita politica seguito alle guerre persiane risvegliò nella gioventù il desiderio impetuoso di possedere una cultura di livello superiore, e ben presto si presentò, a soddisfare tale esigenza, un buon numero di maestri. Il termine παιδεύειν che, nel suo significato originario, designava l'istruzione e l'educazione dei fanciulli, fu usato ora in un'accezione nuova: venne riferito all'insegnamento diretto a giovinetti già avanti negli studi, e il sostantivo *paideia* passò a indicare il risultato di tale insegnamento, la « cultura » che era necessario possedere per valere qualcosa entro la comunità cittadina e nella buona società. In tale *paideia* rientrava la capacità di esprimersi perfettamente, sia in pubblico sia davanti ad un uditorio ristretto, come pure il possesso di un certo numero di nozioni obiettive, tale da autorizzare ad intervenire in tutti i dibattiti di un'epoca intellettualmente così viva. L'insegnamento retorico ebbe un posto di privilegio; tuttavia nel complesso questa educazione trovava un senso e raggiungeva il suo fine solo col porre l'uomo nelle condizioni di manifestarsi in piena misura come cittadino e di affermarsi nella vita pubblica. La « virtù civile » rappresentava il risultato e il contenuto di tale *paideia*.

Socrate, additando nella scienza del bene, anziché nell'abilità oratoria e nell'erudizione, l'unica cosa di cui

---

[13] Aristofane, *Eq.* 189; cfr. p. 670 n. 10.

l'uomo abbia bisogno, determinò un orientamento nuovo in questo ideale educativo. Platone si rese conto che l'individuo deve raggiungere quella scienza con le sue sole forze e a tale scopo fondò l'Accademia, per avvezzare i giovani ad un autonomo pensiero scientifico e dare così ad essi l'unica educazione che sia veramente degna d'un uomo. A lui si contrappose Isocrate, che considerava impossibile, e ai fini pratici superflua, la conoscenza delle verità ultime; tuttavia anch'egli nella sua scuola non si proponeva d'impartire un'educazione puramente e specificamente retorica, ma d'insegnare una « filosofia », una « cultura » universale, che, con l'abitudine alla bella forma, doveva mettere in grado i suoi discepoli di occupare un posto onorevole nella società umana (vedi sopra, p. 494). Con le loro scuole d'alta cultura Platone e Isocrate dominarono nel quarto secolo la vita spirituale dell'Ellade intera. Chi allora si recava ad Atene per compiervi i suoi studi non si iscriveva ad una facoltà per prepararsi ad una determinata professione, ma doveva decidere se scegliere la strada dell'attività scientifica o il culto della bellezza: se coltivare, per raggiungere il fine che si proponeva, la filosofia, intesa come sforzo verso la conoscenza, oppure la retorica, intesa come dominio della forma. Il fine era però in entrambi i casi il medesimo: una cultura di carattere universale in cui giungessero a piena maturazione le attitudini e le capacità insite nella natura umana. Il fatto che tale pienezza d'umanità dovesse essere posta al servizio della comunità rimase al disopra di ogni dubbio. Quanto poi allo scopo specifico per cui l'individuo userà questa cultura e alla professione in cui la metterà a profitto, Platone definisce esplicitamente questo un problema secondario[14]. La preparazione professionale a ca-

[14] Platone, *Phaedr.* 278c.

rattere prettamente tecnico, per esempio quella del medico, per Platone come per Isocrate rimaneva esclusa a priori dalla discussione. Da quest'epoca in avanti la filosofia e la retorica furono le due tendenze che gareggiarono con accanimento tra loro per conquistare l'anima della gioventù e dominarono l'istruzione superiore, assumendo ora l'una ora l'altra la prevalenza.

Nel quinto secolo l'ideale educativo che abbiamo tratteggiato ricevette ad Atene una connotazione affatto particolare attraverso l'« urbanità », la ἀστειότης (vedi sopra, p. 689): la ἀστειότης, contrapponendosi al comportamento contadinesco, esigeva in primo luogo la disinvoltura nei rapporti sociali e la cortesia verso il nostro prossimo, e poi includeva la capacità, squisitamente attica, di comportarsi in qualsiasi circostanza con grazia, come pure il tatto, la vivacità intellettuale e l'umorismo. In essa rientrava parimenti l'educazione del cuore, quella virtù che Platone scopre nel carceriere che è costretto a porgere a Socrate la coppa di veleno, perché si mostra umanamente pietoso verso il filosofo condannato ad una morte ingiusta[15].

Senonché questa educazione dello spirito non realizza ancora la pienezza d'umanità che costituisce l'ideale dell'uomo greco. Essa dev'essere necessariamente integrata dall'esercizio fisico. A nome di tutti gli Ateniesi Pericle aveva detto: « Noi amiamo il sapere senza mollezza », e nella « mollezza » anche Platone ravvisa un pericolo[16]. Perciò egli sottolinea che, accanto all'istruzione « musica », è necessaria la ginnastica, la quale però non dovrà essere praticata unilateralmente né con fini puramente sportivi, ma servirà non solo a irrobustire e indurare il corpo, ma anche, indirettamente, a temprare

[15] Platone, *Phaed.* 116d.
[16] Cfr. Tucidide, II 40.

l'anima. Perciò, fino dai primi anni della fanciullezza, l'esercizio del corpo e quello dello spirito dovevano procedere paralleli e armonizzarsi tra loro, sì da formare quegli uomini interi che, all'interno della comunità ideale, saranno all'altezza dei compiti più ardui.

Nell'Ellade, sul piano pratico, la ginnastica[17] si affermò molto prima del sistematico esercizio delle facoltà spirituali e, negli stati dorici, non cessò mai di occupare il primo posto; anche altrove, del resto, essa attinse, in rapporto alla vita tutta della cittadinanza, un significato quale non rinveniamo presso alcun altro popolo. Anche la *polis* più minuscola aveva l'ambizione di possedere un ginnasio e di adornarlo splendidamente; se possibile, oltre alla palestra, nucleo essenziale del complesso, venivano costruite delle terme ed altri edifici e non di rado anche dei viali, destinati ad offrire con la loro ombra un riparo ai raggi cocenti del sole.

Gli Elleni sentivano con orgoglio che questi ginnasi rappresentavano un tratto essenziale del carattere della loro nazione e li differenziavano dai barbari: apparivano loro un'istituzione voluta dallo spirito di uomini liberi, inconciliabile col dispotismo orientale[18]. Solone escluse per legge gli schiavi dai ginnasi. Il periegeta Pausania è in dubbio se una piccola città della Beozia sprovvista di ginnasio meriti il nome di *polis*. Il geografo Strabone deduce dall'esistenza di un ginnasio a Napoli l'origine ellenica della città e quando a Gerusalemme, sotto Antioco Epifane, l'ebreo Giasone si pro-

---

[17] Per quanto segue cfr. J. BURCKHARDT, *Kulturgeschichte Griechenlands*, IV, p. 89 ss.; E. REISCH, *Agones*, in Pauly-Wissowa, I 1, col. 836 ss.; J. OEHLER, *Gymnasium*, in Pauly-Wissowa, VII 2, col. 2004 ss.; J. JÜTHNER, *Gymnastik*, in Pauly-Wissowa, VII 2, col. 2030 ss.; L. RADERMACHER, *Aristophanes' Frösche*, Wien 1921, p. 23 ss.

[18] Vedi il discorso di Pausania in Platone, *Conv.* 182.

pose di ellenizzare i propri compatrioti, cominciò col costruire un ginnasio[19]. La peculiare sensibilità degli Elleni si manifestava nel modo più scoperto nella consuetudine, risalente ad epoca assai antica, di compiere di preferenza a corpo nudo gli esercizi ginnici: gli Elleni si sentivano così intimamente legati alla natura che questo, appunto, sembrava loro l'unico comportamento « conforme a natura »; ai barbari, invece, l'uso era affatto estraneo e appariva scandaloso.

I ragazzi e i giovani si riunivano in questi ginnasi per venire istruiti, sotto la sorveglianza di pubblici incaricati, in ogni genere di esercizi fisici: corsa, salto, lotta, lancio del disco e del giavellotto, pugilato, pancrazio (quest'ultimo combinava insieme il pugilato e la lotta); a questi esercizi s'aggiungevano l'equitazione e il nuoto e, inoltre, il gioco della palla e la danza. Giacché il fine che ci si proponeva non era solo la salute e la forza, ma anche la bellezza delle membra e la grazia dei movimenti.

Poiché nei ginnasi si raccoglieva tutta la gioventù delle classi sociali più elevate, era logico che i maestri elementari scegliessero, per impartire il loro insegnamento, proprio i dintorni dei ginnasi. Per lo stesso motivo anche i sofisti tennero le loro lezioni nei portici dei ginnasi e Platone, quando volle fondare la sua scuola, acquistò una proprietà nelle vicinanze immediate del più distinto ginnasio di Atene, dedicato all'eroe Academo; lo stesso fece più tardi Aristotele col Liceo. Nel ginnasio amavano incontrarsi anche gli uomini già anziani, un po' per prendere parte loro stessi agli esercizi ginnici e mantenere vigoroso il corpo, un po' per assistere alle esibizioni dei giovani. Il ginnasio divenne in

---

[19] Pausania (Periegeta), X 4, 1; Strabone, V 246; *Maccabei*, II 4, 12.

tal modo il luogo di ritrovo di tutta la popolazione maschile, che trovava qui, più che nelle strette viuzze e nelle piazze affollate, un posto tranquillo per discutere i fatti del giorno e per avviare un commercio spirituale. Platone, nel *Carmide*, fa cominciare il racconto di Socrate con queste parole: « Il giorno dopo che ero tornato dalla spedizione di Potidea mi recai naturalmente nella palestra, di cui per tanto tempo avevo dovuto fare a meno »[20]; ed è evidente il gusto con cui il filosofo, nei suoi dialoghi giovanili, abbozza più e più volte dei quadri plastici della vita libera e animata che il ginnasio accoglieva. Il ginnasio era in realtà il mondo in cui Platone stesso, allora, viveva e operava.

Attraverso Platone possiamo anche farci un'idea precisa di come il ginnasio fosse il terreno d'elezione per lo svilupparsi di quell'*eros* che rivestì, nella vita affettiva della società maschile, un significato così sconcertante per la nostra sensibilità. Il presupposto di tale *eros* era indubbiamente, in ultima analisi, la rigida separazione sociale dei due sessi, separazione che, affermatasi sempre più dopo l'età omerica, condusse necessariamente le cose al punto che gli istinti erotici, che non possono essere soffocati nel cuore umano, si rivolgessero verso persone dello stesso sesso. In verità, a parlare di pederastia, questa parola suona falsa, perché ci fa pensare soltanto ad un fatto sessuale. Non che agli Elleni fosse ignoto questo aspetto del fenomeno, ma proprio Platone può servire a dimostrare come l'*eros* abbracciasse tutta una gamma di sentimenti, dai moti più delicati del giovanile, ingenuo innamoramento fino alla rozza sensualità, ma comunque, per le persone di più nobile sentire, dovesse sempre essere fondato su un'inclinazione dell'anima; e il rapporto amoroso riusciva

[20] Parafrasi di Platone, *Charm.* 153a.

nobilitato solo dal fatto che il maggiore in età si valeva della sua amicizia col più giovane per educarlo al vero eroismo. Perciò, negli stati dorici, questo *eros* poté addirittura divenire una parte integrante dell'educazione impartita a cura dello stato e a Tebe il fior fiore dell'esercito, la « sacra schiera » era formata di combattenti giovani e più anziani uniti tra loro dall'*eros*: e costoro ebbero più volte occasione di dimostrare che proprio l'*eros* aveva la forza di risvegliare il più elevato senso dell'onore militare. Anche nel *Simposio* platonico Fedro, nel suo giovanile entusiasmo, s'esalta a questo ideale; Platone stesso avvertì dentro di sé tutta la violenza dell'*eros* suscitato dalla bellezza sensibile e nell'epigramma scritto per Dione assassinato confessa: « Tu facesti impazzire d'amore il mio cuore »[21]. Platone scopre nella sua stessa esperienza la prova che questo *eros* fa erompere le energie creative in modo ben diverso dalla fredda razionalità e gli ha dato la forza spirituale che comunicherà a tutta l'Accademia lo slancio capace dei voli più eccelsi. Da tale concezione l'*eros* riesce più che mai spiritualizzato; e tuttavia noi ci compiacciamo che, nelle *Leggi*, il filosofo abbia respinto la pederastia ravvisando in essa un peccato contro natura[22]. In territorio dorico i grafiti scoperti nei pressi del ginnasio di Tera, e non solo essi, non ci lasciano dubbi sul fatto che spesso lo scopo ideale posto all'*eros* non rappresentava se non lo schermo degli istinti più volgari.

Nei ginnasi l'*eros* aveva tanto più modo di divampare in quanto, durante gli esercizi, i corpi dei giovinetti si offrivano nudi agli occhi degli spettatori. Di questa circostanza s'avvantaggiarono in massimo grado le arti figurative. Fu nel ginnasio che si rivelò agli Elleni

---

21 [Platone, *epigr.* 6 Diehl. - *N. d. T.*].
22 Platone, *Leg.* 841d.

tutta la bellezza di un corpo virile ben conformato: gli artisti si sentirono spronati a riprodurre quella bellezza, a plasmare senza posa delle figure di giovani nel pieno della vigoria fisica. La grande arte ellenica amò poi rappresentare nudi anche i guerrieri e perfino gli dèi, sì da dare ampio risalto alla bellezza del corpo umano, e scorse anzi proprio in ciò il suo compito preminente. Ora gli scultori trovavano per l'appunto nel ginnasio l'occasione più favorevole per studiare il corpo nudo e per osservarlo in tutte le sue movenze: senza il ginnasio la scultura greca non avrebbe potuto giungere all'altezza che in realtà attinse.

C'è un altro fenomeno che dà un'impronta caratteristica alla nazione ellenica e il cui sviluppo va posto in relazione con la ginnastica: l'agonismo. Indubbiamente è nella natura delle cose che il lottatore abbia bisogno d'un avversario da abbattere e che l'esercizio della corsa si tramuti in una gara di corsa; ma gli Elleni avevano a tal punto nel sangue questo istinto « agonistico », che in Grecia poté delinearsi uno sviluppo che superò largamente i limiti della sfera originaria e concorse a determinare in tutti i loro aspetti così la vita del singolo come quella della collettività.

Già nell'*Odissea*, a dipingere la vita idealizzata dei Feaci, non c'è solo il convito allietato dai cibi e dal vino, ma anche un complesso di gare ginniche, a proposito delle quali va tuttavia notato che gli esercizi più violenti, come il pugilato e la lotta, incontrano meno il favore del pubblico. Nell'*Iliade* la tragedia della morte di Patroclo trova la sua necessaria conclusione nella celebrazione di splendidi giochi. Il culmine dello spettacolo qui è segnato dalla corsa dei carri, il che corrisponde all'alta considerazione di cui godette sempre questo sport presso la società cavalleresca. L'allevamento dei cavalli da corsa era vanto e privilegio dei nobili e

ricchi principi e la corsa dei carri, che era la gara seguita dal pubblico con il massimo interesse, procurava il più alto riconoscimento al proprietario del tiro di cavalli, anche se egli non li guidava personalmente, ma affidava questo incarico ad un fantino di professione. È oggetto di controversia se il famoso auriga di Delfi che, nello sguardo, nell'espressione del volto e nel portamento, esprime così efficacemente la concentrazione di chi è tutto teso verso uno scopo, riproduca le fattezze dello stesso principe siceliota che vinse la gara o quelle d'un suo incaricato.

L'uso di onorare il morto con l'allestimento di gare sportive rientrava nello stile di vita della nobiltà e offriva l'occasione per ostentare un fasto principesco e una favolosa munificenza. Si trasferì tale consuetudine fino nell'età mitica e la poesia e le arti figurative fecero a gara per esaltare i giochi funebri in onore di Pelia. Ma ben presto non ci si limitò alle prove ginniche. Esiodo ricorda con orgoglio di aver vinto un cratere nell'agone musicale organizzato a Calcide dai figli di Anfidamante per celebrare il padre, caduto in guerra; Esiodo, riconoscente, dedica il premio alle Muse ai piedi dell'Elicona, nel luogo stesso in cui le dee l'hanno consacrato poeta. Questi versi esiodei diedero lo spunto alla leggenda d'un certame tra Esiodo e Omero, leggenda che già nel quinto secolo fu assunta a tema d'una narrazione novellistica di stampo popolare (vedi sopra, p. 680).

Il peculiare significato di queste gare si rivela però solo quando, da occasionali iniziative di privati, si trasformano in manifestazioni periodiche promosse da una comunità cittadina, la quale decide di non mantenerle nel proprio ambito, ma invita a parteciparvi tutti gli Elleni, raccogliendosi presso i grandi centri religiosi nazionali.

Al fine di valutare l'importanza dei giochi presso

gli Elleni nulla appare più sintomatico del fatto che la più antica data sicura della storia greca non fissa il ricordo d'una battaglia o d'un avvenimento politico, ma di una vittoria agonale. Questa data è l'anno 776 a. C., col quale cominciò l'annotazione dei vincitori dei giochi olimpici, la lista degli olimpionici, lista che più tardi fornirà alla storiografia greca l'unica base per impostare una cronologia valida per tutti gli stati ellenici.

Sull'esempio di Olimpia furono più tardi istituiti altri giochi a Delfi, sull'Istmo di Corinto e a Nemea; a questi giochi, in quanto πανηγύρεις, dovevano avere libero accesso tutti gli Elleni. Nel santuario di Apollo alle gare ginniche fu aggiunto un agone musicale; di agoni musicali ne troviamo anche altrove e il frutto più splendido di tal genere di gare maturò nel teatro di Dioniso di Atene. Nel complesso, tuttavia, Olimpia mantenne una posizione di primato e la cerchia dei partecipanti si allargò poco alla volta ben al di là dei confini del Peloponneso, fino ai limiti estremi del mondo ellenico. Il viaggio per recarsi in quella località fuori mano era abbastanza oneroso; a Olimpia poi non si trovava una città e occorreva attendarsi o pernottare all'aperto, oltre che portare con sé delle provviste; si aggiunga il sole d'agosto che investiva senza pietà la zona dei giochi. Ciononostante, ogni quattro anni, folle innumerevoli andavano in pellegrinaggio ad Olimpia, né solo per la curiosità d'assistere a fatti sensazionali o per un interesse puramente sportivo, ma per un'intima esigenza, che spingeva quegli uomini a voler contemplare da vicino una volta almeno nella vita la forza e la bellezza di un'umanità ideale. Quanto al vincitore, egli provava la gioia sublime di sentire concentrati su di sé gli sguardi di tutta l'Ellade, di sapere che il suo nome sarebbe presto arrivato fin nel più remoto villaggio: doveva esser questo il vero, l'unico premio per tutte le fatiche e gli sforzi

cui si era sottoposto. Mentre l'Achille omerico e in genere i promotori di gare private distribuivano premi d'alto valore, il vincitore dei giochi panellenici riceveva una semplice corona e solo alla sua patria, su cui si diffondeva un riflesso della gloria di lui, era demandato il compito non soltanto di festeggiarlo con cori e canti, ma anche di compensarlo concretamente.

Lo schietto ramo d'olivo che coronava ad Olimpia il capo del vincitore esprime nel modo più immediato il fatto che l'aspirazione alla gloria era lo stimolo più possente che operasse sull'anima ellenica. Quella corona rappresentava per il Greco la felicità suprema che può toccare a un mortale. A Diagora che, lui stesso olimpionico, aveva avuto la ventura di veder incoronati vincitori nello stesso giorno due suoi figli, uno gridò: « Muori, Diagora, ché fino al cielo non potrai salire! »[23].

Anche i grandi giochi, come la ginnastica nel suo complesso, avevano un carattere strettamente nazionale. Solamente gli Elleni potevano prendere parte alle gare e per Alessandro I di Macedonia costituì un vero successo politico il riuscire ad esservi ammesso, venendo in tal modo implicitamente riconosciuto come Elleno[24]. I vari stati greci mandavano ai giochi delle delegazioni ufficiali e, allo stesso modo che in ciascuna *polis* i cittadini s'incontravano nell'*agorá* o nel ginnasio, Olimpia rappresentò il luogo di ritrovo di tutti gli Elleni. Dato che, per tutta la durata dei giochi, vigeva una tregua d'armi generale, anche in tempo di guerra gli appartenenti a stati tra loro nemici potevano stabilire dei rapporti amichevoli e scambiarsi delle opinioni. Fu un avvenimento memorabile per tutti gli Elleni trovarsi a faccia a faccia ad Olimpia, nel 476 a. C., con l'uomo

---

[23] Cfr. Cicerone, *Tusc.* I 111.
[24] Cfr. Erodoto, V 22.

famoso che aveva salvato la patria dalla minaccia persiana: Temistocle suscitò più interesse di tutti gli atleti e questa fu per lui l'unica ricompensa adeguata per i sacrifici sostenuti al servizio dell'intera nazione[25]. Sempre ad Olimpia, più tardi, Gorgia e Isocrate si rivolsero ai Greci tutti per esortarli a porre fine alla funesta guerra fratricida e a raccogliere le proprie forze contro i barbari. Furono più di ogni altra cosa i grandi giochi a svegliare e ad irrobustire negli Elleni la coscienza dell'unità nazionale.

Anche per i giochi panellenici, come accadde per tutte le manifestazioni della vita di questo popolo, all'età del rigoglio seguì quella della decadenza. Le esigenze, per ciò che si riferisce alle prestazioni degli atleti, aumentarono poco alla volta tanto che aveva probabilità di vincere solo chi avesse dedicato all'allenamento tutta la sua esistenza. Anche nell'atletica si ebbe insomma il fenomeno del professionismo e si ripeté qui il processo che abbiamo già notato a proposito delle arti figurative e della musica: ciò che un tempo era scaturito dall'anima stessa degli Elleni ed era stato al centro della loro vita fu respinto alla periferia, divenne mero ornamento, spettacolo, qualcosa a cui ci si divertiva senza prendervi attivamente parte. Tuttavia Olimpia conservò la sua attrattiva come centro della vita nazionale. Ancora nell'anno 96 d. C. vi si recava, dal lontano settentrione, Dione di Prusa, per leggere in occasione della festività, davanti allo Zeus di Fidia un discorso in cui, con rigorosa impostazione filosofica e in una forma impeccabile, giustificava l'osteggiato culto delle immagini in quanto nucleo essenziale della religione ellenica, argomentando che la perfetta figura umana, qual è rappresentata dall'artista, è un simbolo, inadeguato sì, ma non sprovvisto

[25] Cfr. Plutarco, *Themist.* 17.

tuttavia d'una sua piena anche se relativa validità, della maestà dell'essenza divina.

L'agonismo non avrebbe mai raggiunto un tale significato nella vita tutta della nazione ellenica se non avesse avuto radici profonde nell'anima del popolo. Fino dai tempi più remoti uno dei modi preferiti per passare il tempo consistette nelle dispute oratorie, in cui i contendenti cercavano di soverchiarsi l'un l'altro con battute di spirito, indovinelli, racconti mordaci, burle e ingiurie; ancora Sofocle, nella seconda parte dell'*Aiace*, non si peritò di ravvivare la contesa fra Teucro e Menelao con tratti di questo genere, di sapore prettamente popolaresco. In Sicilia i pastori non si limitavano ad ingannare la solitudine con il canto e la zampogna, ma volevano misurarsi con altri e, se c'era a disposizione un arbitro, s'improvvisava un « agone »: ci furono più tardi dei poeti, come Teocrito, che a tali gare di canto diedero dignità d'arte, sviluppando da esse il genere bucolico. In queste gare, secondo uno schema fisso, gli avversari o cercavano di superarsi cantando alternativamente delle brevi strofe, o recitavano uno dopo l'altro canti più ampi. Tutt'e due queste forme della disputa noi ritroviamo nella commedia attica antica, in cui l'agone si aggiunse come parte integrante alla processione del coro mascherato. Mentre nei *Cavalieri* d'Aristofane Cleone e il suo antagonista s'impegnano nella gara della spudoratezza subissandosi a vicenda con una serie di stoccate e di enormità, nelle *Nuvole* il sostenitore della giustizia è superato da quello dell'ingiustizia con una lunga tirata priva d'interruzioni. Nelle *Rane* la tenzone tra Eschilo e Euripide per il primo posto di tragediografo viene esplicitamente annunciata, e nella forma più solenne, come un « agone ». Passando a tutt'altro campo, noi riscontriamo la coesistenza di queste due forme in Tucidide, il quale da una parte riporta i grandi discorsi tenuti da-

vanti all'assemblea popolare, discorsi unitari che, nel loro assieme, si confutano a vicenda, dall'altra riproduce le trattative diplomatiche in cui i rappresentanti di Atene, con un brutale richiamo alla politica di potenza, controbattono uno per uno gli argomenti dei Melii che si appellano al diritto umano e divino. Però, in questi suoi procedimenti, lo storico dipende dalla prassi della vita politica e dall'insegnamento teoretico dei sofisti, i quali intendevano preparare i loro discepoli sia agli ampi discorsi sia ai contraddittori in cui si ribatte colpo con colpo, e, con la loro discussione del pro e del contro, istruivano su come « far vincere la causa più debole ». L'opera principale di Protagora, indubbiamente sulla base di allusioni dell'autore stesso, fu citata col titolo di *Discorsi demolitori*, con un'espressione tratta dalla lingua tecnica delle gare di lotta.

Pregiudicò gravemente l'amministrazione della giustizia presso i Greci il fatto che sia le parti in lizza sia i giudici concepissero il processo come un agone in cui non aveva tanto importanza l'accertamento della verità quanto il prevalere sull'avversario. Analogamente, per Gorgia, le discussioni filosofiche sono delle « gare di discorsi »[26] e in Platone a Lachete, che è un vecchio soldato, non riesce troppo chiaro il concetto che in tali discussioni ciò che importa non sia la vittoria, come sul campo di battaglia, ma il raggiungimento della verità obiettiva. I dibattiti sofistici furono introdotti nella tragedia da Euripide, il quale, inserendo nelle *Supplici* una disputa intorno all'essenza e al valore della democrazia, la definisce espressamente un agone e, con il medesimo termine usato da Gorgia, un duello oratorio a cui l'araldo tebano ha invitato i competitori[27].

---

[26] Gorgia, *Hel.*

[27] Euripide, *Suppl.* 427 s. (ἄμιλλα λόγων).

Con la sua contesa dell'alloro e dell'ulivo Callimaco si ricollega ad un antico motivo della favolistica popolare, e tra le favole di Esopo possiamo leggere anche una gara tra l'inverno e la primavera. Il siciliano Epicarmo contrappose in un agone la terra e il mare e trattò temi analoghi in altri suoi drammi, non senza esercitare una notevole influenza sulla commedia attica. Tali contrasti non piacquero solo ai Greci, ma seguitarono ad avere fortuna per tutto il Medioevo.

Anche nel convito il canto intonato a turno dai commensali si convertiva spesso in una gara in cui ciascuno cercava di superare chi l'aveva preceduto e, tra i generi letterari, soprattutto l'affilato epigramma offriva al poeta l'opportunità di dimostrare, con una nuova *pointe*, una superiore maestria. Anche in questo campo la poesia venne gradualmente sostituita e Platone presenta nel *Simposio*, al posto dei carmi, un agone di discorsi in prosa.

Ebbero una notevole importanza politica i dibattiti in cui, a partire dal quinto secolo, vennero comparativamente soppesate le diverse forme di costituzione. Pericle, in Tucidide, sviluppa le sue argomentazioni sull'essenza della democrazia facendo continuo riferimento a Sparta e già precedentemente Erodoto aveva inserito nella sua opera una vera e propria gara tra monarchia, aristocrazia e democrazia[28]. Non diverso è il procedimento degli altri teorici della politica e Platone stesso non manca di contrapporre al suo stato ideale le πόλεις quali esistono nella realtà, con tutte le loro debolezze e i loro errori.

Ma lo spirito agonistico estese la sua influenza anche alla vita pratica. Già nel settimo secolo, nel corso di una guerra di vitale importanza, i signori di Calcide e

[28] Erodoto, III 80.

di Eretria si accordarono solennemente per condurre la lotta in base al codice dell'onore cavalleresco, comportandosi come in un torneo ed usando solo le armi per il combattimento ravvicinato; anche in seguito il fine posto alle operazioni belliche consistette essenzialmente nella vittoria coronante un unico scontro armato e nel trofeo eretto per rendere grazie agli dèi dopo che l'avversario si era dato per vinto. Ad uno sfruttamento della vittoria attuato inseguendo il nemico senza dargli quartiere si può dire non si pensasse nemmeno. Dopo la battaglia di Salamina il piano di Temistocle, che intendeva tagliare a Serse la ritirata, non fu approvato, e solo quando ci fu il concorso di circostanze particolari, come in Sicilia nel 413, la vittoria fu sfruttata al fine di raggiungere il totale annientamento dell'esercito nemico.

Dopo la battaglia, fino dai tempi più antichi, si stabiliva con votazione quale fosse il miglior combattente che meritava la distinzione onorifica, gli ἀριστεῖα. Sono pure antichissimi (il giudizio di Paride rispecchia un uso realmente esistente) i concorsi di bellezza muliebre: alla più bella erano assegnati i καλλιστεῖα. Nell'*Iliade*, tra i componenti del tribunale, ottiene un premio colui « che emette più dirittamente la sentenza »[29]. Risale a data remota la leggenda intorno alla gara dei Sette Sapienti. Nell'insegnamento, quando si tenevano gli esami, venivano stabiliti dei premi per le prove migliori, e nel ginnasio non c'erano premi solo per le singole vittorie sportive, ma anche per chi possedeva le migliori qualità atletiche complessive, a riconoscimento della diligenza dimostrata nella cura del proprio fisico. Prima di commettere le opere d'arte si bandivano dei concorsi. La consuetudine di bere a gara non era viva solo durante i banchetti ma figura anche come pratica cultuale nella

[29] Σ 508.

festa delle Choe. Come i combattimenti dei galli e delle quaglie, così le gare di lotta tra uomini costituivano il divertimento preferito dai vecchi e dai giovani. Tutta la vita degli Elleni era insomma dominata dallo spirito agonistico.

Se vogliamo comprendere questo fenomeno dobbiamo cercare di scandagliare ancor più in fondo l'anima della nazione ellenica. L'uomo greco è un uomo che vive in comunità. Perciò la tendenza in lui innata a sviluppare pienamente le proprie attitudini si configura automaticamente come un desiderio di eguagliare gli altri e, se possibile, di superarli. Platone e, dopo di lui, particolarmente gli Stoici Panezio e Posidonio spiegarono l'ansia di primeggiare come un istinto primario della natura umana. E invero solo per questa via l'individuo poteva attingere la meta cui, specialmente nell'età più antica, maggiormente aspirava: il riconoscimento da parte della comunità. La comunità infatti elaborava il proprio giudizio in primo luogo mediante il confronto delle diverse prestazioni e premiava il « migliore » con segni di distinzione. Perciò anche l'individuo, agendo, era istintivamente tratto non tanto a guardare al valore intrinseco di ciò che faceva, quanto a commisurarlo a ciò che facevano gli altri, e l'emulazione con gli altri diveniva la molla del suo agire. Tutto ciò fu già avvertito da Esiodo con assoluta chiarezza e da lui espresso all'inizio del suo poema del lavoro. Qui egli distingue dall'*eris* cattiva, che va in cerca di liti e di processi, l'*eris* buona, che Zeus ha radicato nel mondo per il bene dell'umanità. Poiché è lei che scuote anche l'infingardo quando questi s'accorge che il vicino, grazie alla sua laboriosità, migliora la propria condizione e raggiunge il benessere; essa suscita l'emulazione, che sprona tutti – il contadino e l'artigiano e il cantore e perfino il mendico – a mettere a profitto le proprie energie per non ri-

manere dietro agli altri. È l'*eris* che nella vita determina il progresso.

Anche per ciò che riguarda le singole azioni e le singole cose che lo circondano, l'uomo greco è incline a non valutarle in base a un criterio assoluto, ma a metterle a confronto con ciò che è loro simile o comunque a commisurarle a ciò che è loro opposto. Anche questo è spirito « agonistico », uno spirito che trova espressione anche nella lingua. A tale proposito qui dovremo limitarci a poche indicazioni. A partire da Omero troviamo spessissimo un aggettivo al comparativo là dove ce lo aspetteremmo nel grado positivo. « Questa – dice ad Alcinoo un Feace in tono di rimprovero – non è cosa più bella, né conviene che l'ospite sieda per terra, nella cenere del focolare »[30]. « Se uno molesterà lo straniero – così Penelope minaccia i proci –, per lui la cosa sarà più penosa » (intendi: che qualora se ne astenga), là dove noi avremmo completato il pensiero con un: « gli andrà male »[31]. Noi diciamo: « Non è male »; il Greco diceva: « Non è peggior cosa »[32]. Chi consultava l'oracolo non chiedeva se sarebbe stato bene, ma se sarebbe stato meglio attuare un determinato progetto. Questa relativizzazione gioca ancora di più all'interno dei costrutti paratattici che la lingua greca predilige. Chi studia greco impara a tradurre le particelle μέν ... δέ, così straordinariamente frequenti, con « bensì ... ma», « da una parte ... dall'altra » e in simili mo-

---

30 η 159.

31 τ 322 e cfr. π 147, ρ 14. [Il passo greco è: τῷ δ'ἄλγιον ὅς κεν ... τοῦτον ἀνιάζῃ, e il rilievo dell'A. è pertinente se riferito al confronto col tedesco, dove, invece di « dem wird es schmerzlicher sein », ci si aspetterebbe « dem wird es übel bekommen ». In italiano, invece, la traduzione che torna spontanea per τῷ ἄλγιον contiene, proprio come in greco, un comparativo: « tanto peggio per lui ». - *N. d. T.*].

32 [οὐ χεῖρον ἐστί. - *N. d. T.*].

di; tuttavia l'intelligenza del contesto dipende soprattutto dall'aver capito che l'uno dei membri in cui si articola la frase non ha altra funzione che quella di dare spicco all'altro. Un proverbio greco dice: « Ci sono molti portatori di nartece, ma pochi invasati da Bacco »[33]; Erodoto afferma: « Nell'esercito di Serse c'erano molti soldati, ma pochi uomini »[34]; quando Esiodo formula un suo consiglio così: « Loda pure una piccola nave, ma metti le mercanzie in una grande, ché maggiore sarà il carico e maggiore il guadagno »[35], ciò che gli interessa è naturalmente solo la seconda parte dell'antitesi. Il coro, nell' *Antigone* di Sofocle, canta: « La speranza per molti uomini è un vantaggio, ma per molti è un inganno di folli desideri »[36]; ma in realtà il suo pensiero si volge esclusivamente a colui che è attratto dalla speranza ingannevole. I poeti amano aprire il carme in modo tale che il tema prescelto sia posto a confronto con alcuni valori universalmente accettati e sia innalzato proprio al disopra di essi. Pindaro comincia la sua prima ode Olimpica così: « Ottima cosa è l'acqua; splende l'oro come fuoco ardente; ma, per ciò che riguarda le gare, la vittoria olimpica di Ierone offusca tutte le altre come il sole oscura le stelle »[37]. Teocrito apre l'encomio del sovrano d'Egitto con questo concetto: « Tra gli dèi a Zeus tocca il primo posto nel canto, ma tra gli uomini a Tolemeo »[38]; il poeta vuole fornire così, fin dal principio, un criterio di misura adeguato per valutare la grandezza del personaggio che celebra. Orazio si ricollegherà all'uso ellenistico col suo *Caelo tonantem credidimus Iovem*

---

33 [Cfr. Platone, *Phaed.*, 69c. - *N. d. T.*].
34 Erodoto, VII 210.
35 Esiodo, *Opp.* 643.
36 Sofocle, *Antig.* 615.
37 Parafrasi di Pindaro, *Ol.* 1, 1-12.
38 Parafrasi di Teocrito, 17, 1-3.

regnare; praesens divus habebitur Augustus. Insomma, ci troviamo sempre di fronte al medesimo fenomeno: l'essenza e il valore della cosa o della persona via via considerata non vengono colti come fatti isolati, ma sono posti in relazione con cose o persone adatte al confronto. Esse possono essere convenientemente apprezzate solo se entrano, per così dire, in gara con altre.

Questa *forma mentis* agisce ben al di là del puro uso linguistico e influisce anche sulla struttura e sulla forma delle opere di poesia. Quando, nel consiglio dei numi all'inizio dell'*Odissea*, Zeus si richiama alla sorte che Egisto ha attirato su di sé, questo motivo ha sì per il poeta un significato autonomo, dato che egli ne fa per così dire una massima etica da porre in testa alla sua opera, ma, considerata sul piano strettamente compositivo, la citazione del malvagio non ha altro scopo che di fornire ad Atena l'appiglio per intervenire a favore di Odisseo, che soffre senza sua colpa; parimenti Pindaro ed altri poeti introducono sovente un esempio di malvagità al solo fine di investire con una luce tanto più viva, a paragone di quell'ombra, un modello di rettitudine. Per far risaltare la divina forza di Eracle che già nella culla strangola i serpenti inviati da Hera, Teocrito, nell'*Herakliskos*, gli mette vicino Ificle, il suo gemello umano, che, alla vista dei mostri, sconvolto dalla paura, si mette ad urlare. Lo stesso motivo artistico guida già Sofocle quando pone accanto ad Antigone, ferma e virile nella sua decisione, la debole, timida Ismene e ad Elettra, straziata dall'onta che grava sulla sua casa e pervasa dal desiderio della vendetta, Crisotemi, tutta superficialità nel suo istintivo desiderio di vivere. Anche nell'*Alcesti* di Euripide il vecchio Ferete che s'aggrappa disperatamente alla vita assolve indubbiamente nel dramma ad una sua propria funzione artistica, ma serve nello stesso tempo a creare un'antitesi ad Alcesti, sì da farci

valutare appieno la grandezza del sacrificio della protagonista. Tutta la poesia tragica è, per sua natura, un agone in cui l'uomo lotta contro le forze che l'assalgono dall'esterno e, quando possiede una verace grandezza e un'intima libertà, conquista la vittoria, anche se, materialmente, viene travolto.

Agoni nel senso più rigoroso del termine erano soprattutto le stesse rappresentazioni teatrali: si trattava di concorsi in cui non erano impegnati solo i poeti, i cori e gli attori, ma anche i coreghi, ricompensati dagli Ateniesi per le non indifferenti spese sostenute con la citazione del loro nome nelle liste ufficiali dei vincitori, liste che a un certo punto furono rese pubbliche ed esposte in un luogo accessibile a tutti. L'esito del concorso teatrale dipendeva dal verdetto d'una apposita giuria, la quale non solo orientò il giudizio dei contemporanei, ma esercitò un'indubbia influenza anche sulla critica letteraria delle epoche successive. I filologi alessandrini, nelle avvertenze che precedevano le loro edizioni, informavano il pubblico dei lettori sul grado di valore assegnabile al dramma, e stabilirono altresì una gerarchia dei vari poeti. Ciò condusse, per i vari generi, alla scelta dei rappresentanti poziori, dei classici che dovevano essere letti nelle scuole e imitati. Così la critica letteraria fissò come base normativa per il giudizio di valore il confronto di un autore con gli altri che erano stati attivi nel medesimo campo. Ebbe un'importanza ancora maggiore il fatto che non si cercò di pervenire alla penetrazione delle caratteristiche d'un dato poeta e della sua opera basandosi esclusivamente su di lui, ma si seguì la regola di rivolgere l'attenzione ad opere similari. Questo metodo trovava la sua più naturale applicazione nel campo delle arti figurative, non solo per il confronto dell'originale con la copia, ma anche nell'esame di opere che rappresentavano lo stesso soggetto, per esempio l'ef-

figie di Zeus o di Apollo, e offrivano alle capacità individuali dell'artista l'occasione d'estrinsecarsi solo con il dare una forma nuova al tipo tradizionale; e in effetti l'illustrazione dello stile di Lisippo era attuabile nel modo più pertinente mediante il paragone con l'affine e tuttavia così diverso ideale artistico di Policleto. In modo analogo la diversa interpretazione che del mito di Filottete avevano dato i tre grandi tragici indusse Dione di Prusa ad istituire un esauriente esame comparativo. A quale data risalga l'estensione di questo metodo d'analisi all'opera complessiva dei poeti e quanto esso poté poi divenire fecondo, è dimostrato nel modo più evidente dall'agone tra Eschilo ed Euripide nelle *Rane* di Aristofane; tale agone assume per opera del commediografo il valore d'un attacco a fondo contro il poeta della « modernità », mentre la sua base va indubbiamente cercata in un'obiettiva valutazione dei due poeti e di tutta la loro produzione, risalente a Gorgia e presentata sotto forma d'una σύγκρισις, di un minuto raffronto[39]. Vi si dimostrava come la tragedia eroica di Eschilo e la tragedia borghesizzata di Euripide scaturissero da due orientamenti spirituali affatto diversi e perciò recassero in sé, assunte come fenomeni unitari, dei caratteri diversi, e si sosteneva che da quest'unica ragione discendevano tutte le singole differenze: la scelta delle parole e lo stile, i costumi e la melodia, il tessuto del dialogo e l'azione, la scelta e l'organizzazione della materia, l'atteggiamento nei confronti del mito, il rapporto tra elemento razionale ed elemento affettivo, l'intera tendenza educativa della poesia avevano necessariamente subito una trasformazione radicale ad opera dello spirito di

[39] Per la dimostrazione cfr. M. POHLENZ, « Nachr. Gött. Gesell. », phil.-hist. Kl. 1920, p. 142 ss. Vedi anche sopra, p. 512. Sulla σύγκρισις vedi F. FOCKE, « Hermes » LVIII (1923), p. 327 ss.

un'epoca nuova e di una moderna personalità. La profondità di questa analisi non fu mai più raggiunta in seguito; tuttavia in modo non dissimile, seguendo il metodo peripatetico, Plutarco sviluppò una σύγκρισις tra Aristofane e Menandro e, nel campo della retorica, Dionisio d'Alicarnasso chiarì ai suoi discepoli la forza trascinatrice dell'oratoria demostenica confrontandola con il calmo e uniforme fluire della prosa isocratea e diede rilievo alla grazia di Lisia contrapponendola alla secchezza dei discorsi di Iseo, pur molto più acuti dal punto di vista giuridico.

In Dionisio possiamo anche leggere un'esauriente giustificazione di questo metodo[40]. Per dimostrare l'eccellenza dello stile di Demostene egli ritiene doveroso non limitarsi a trarne le prove dalle opere di lui; sa infatti che, considerato isolatamente, nessun oggetto può essere penetrato nella sua essenza, e perciò ha portato a confronto lo stile degli altri oratori più qualificati, onde mettere in luce il migliore mediante un'analisi comparativa. L'unico mezzo per cogliere la singolarità d'uno scrittore è insomma per Dionisio il paragone con altri; ma egli tien conto in pari tempo del principio agonistico, che mira a dimostrare l'eccellenza di quel dato scrittore sui competitori chiamati in causa.

Queste συγκρίσεις rimasero sempre una parte integrante dell'insegnamento retorico e di qui penetrarono in ogni altro possibile campo. L'agone tra la virtù e il vizio, presentato da Prodico nel suo apologo su Eracle al bivio, fu ripetuto infinite volte dai filosofi d'intonazione popolareggiante e trasferito ad argomenti similari[41]. Perfino Platone, che, nel definire il tema della *Repubblica*, asserisce di voler dimostrare come la giustizia

---

[40] Dionisio, *De Demosth.* 33.

[41] Cfr. J. ALPERS, *Hercules in bivio*, Diss. Göttingen 1912.

sia il bene supremo dell'uomo deducendo ciò esclusivamente dall'essenza della giustizia stessa, prende tuttavia le mosse da un quadro di gusto popolare in cui al giusto oppresso dalla miseria è contrapposto il malvagio che nuota nell'abbondanza, e conclude presentando, in una forma paradossale che non sminuisce la serietà dell'assunto, il risultato cui la sua ricerca è pervenuta: l'invidiato tiranno ha 729 volte meno amici veri dell'uomo giusto e « regio »[42].

La σύγκρισις fu posta al servizio della scienza dallo storico Polibio, che, col suo ausilio, volle delineare le caratteristiche della romanità e spiegare le cause della sua superiorità politica. In quest'epoca la σύγκρισις assunse anche un valore politico-pratico. Quanto più stretto diveniva il contatto tra Elleni e Romani, tanto più si avvertivano, da una parte e dall'altra, le affinità e le differenze. Si misero a raffronto delle personalità singole, come Demostene e Cicerone, poi ben presto anche le due nazioni nel loro assieme, e proprio ciò fece sì che negli Elleni si acuisse la coscienza della peculiarità della loro civiltà. Essi scoprirono con soddisfazione che la propria nazione celava in sé dei valori i quali assicuravano una posizione di rilievo, accanto ai vincitori, anche a coloro che erano, sotto l'aspetto politico, dei soggetti. Questo stato d'animo trovò la sua espressione più compiuta nelle *Vite parallele* di Plutarco, che, nel loro complesso, mirano a lasciare l'impressione che i due popoli, pari in dignità, si integrino a vicenda e siano chiamati ad assolvere una missione di civiltà a vantaggio dell'umanità intera, in una pacifica gara in cui non ci saranno né vincitori né vinti. È la tendenza ellenica all'analisi comparativa dei fenomeni che ha preparato per tale via il concetto moderno di « civiltà classica ».

---

[42] [Platone, *Resp.* 587 ss.; il numero 729 è 9^3. - *N. d. T.*].

L'uomo greco ha nel sangue l'impulso ad attingere la pienezza dell'umanità mediante lo sviluppo e la tensione di tutte le energie fisiche e psichiche. Ma questa tendenza è stimolata e indirizzata dallo stretto rapporto che lega l'individuo alla comunità. Dal seno di questa è nata la *eris* cattiva, che suscitò l'invidia e l'astio per gli altri, la passione per i processi e la lotta fratricida; ma è pure nata, benefica, l'*eris* buona, l'emulazione che si destava nella ristretta cerchia della *polis* e spingeva il singolo ad esigere sempre da se stesso, come nello stadio, il massimo rendimento, sì da non rimanere dietro a nessuno, e ciò non solo in ordine al guadagno materiale e alla tutela degli interessi personali, ma anche negli slanci dello spirito e nell'assolvere i propri doveri verso la collettività. Certo non indistintamente tutti i Greci sentirono in egual misura questo impulso, né tutte le stirpi furono animate da quell'impetuosa ansia d'agire in cui Tucidide scorgeva il connotato essenziale del popolo ateniese, da quell'inesausto tender oltre che non s'appaga di alcun successo e non si lascia abbattere da nessuna sventura. E tuttavia sopravviveva nell'intera nazione ellenica qualcosa dello spirito dell'eroe omerico che, al figlio che partiva per la guerra, consegnò come divisa questo monito:

oprar mai sempre
da prode e a tutti di valor star sopra[43].

[43] Z 208, Λ 784 [trad. V. Monti].

Conclusione

GRECITÀ E UMANITÀ, *HUMANITAS* E UMANESIMO[1]

Abbiamo considerato l'uomo greco sotto gli aspetti più diversi ed ora possiamo abbracciare con un solo sguardo tutta la ricchezza che è racchiusa nel suo essere.

Il tratto essenziale e determinante dell'uomo greco è il suo robusto sentimento dell'Io e l'aspirazione a plasmare la sua vita da solo, autonomamente e secondo la propria volontà. È questo ciò che lo distingue dall'uomo gregale dell'Oriente e che ha fatto di lui la guida spirituale della nostra civiltà.

Nell'uomo greco la coscienza dell'Io si desta più vigorosa quando viene a contatto con un Tu, di fronte al quale debba prendere posizione. Egli però non è solo con se stesso, ma è parte di un grande contesto vitale che, nella sua viva sensibilità per ciò che è ordine, avvertì fino dai tempi più antichi come un *kosmos* fornito di senso. Tuttavia questo *kosmos* è dominato da forze indipendenti dall'uomo e tali da determinare le circo-

---

[1] Cfr. M. Schneidewin, *Die antike Humanität*, Berlin 1897; R. Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, Strassburg 1907; I. Heinemann, *Humanitas*, in Pauly-Wissowa, Suppl. V, col. 282 ss.; R. Harder, *Die Einbürgerung der Philosophie in Rom*, « Die Antike » V (1929), p. 291 ss. e « Hermes » LXIX (1934), p. 64 ss.; M. Pohlenz, *Antikes Führertum*, p. 139; K. Kerényi, *Apollon*, p. 255.

stanze esteriori della sua vita. Egli sperimenta in se stesso come la potenza d'un destino universale gli riservi una determinata partecipazione al divenire del mondo e bene spesso contrasti la sua volontà e i suoi desideri. Egli coglie nello stesso tempo tutta la pienezza della vita che lo circonda e che non è circoscritta agli uomini e agli animali: di qui scaturisce l'idea che egli si fa di certe forze sopraumane, gli dèi, la cui realtà non è sminuita dal fatto di essere intuibili solo attraverso le loro manifestazioni e di sfuggire, normalmente, ai sensi umani. Anzi, proprio per questo, dalla sua tendenza a fissare l'idea in una forma plastica il Greco è portato a trasfigurare quegli dèi, facendone degli esseri ideali, concepiti, sia pure, a somiglianza dell'uomo. Gli dèi sono i « più potenti », e l'uomo s'accorge momento per momento che essi intervengono nella sua vita e cerca di assicurarsene il favore. Senonché anche gli dèi si trovano all'interno del *kosmos* e l'uomo non è una loro creatura, ma vive accanto ad essi entro una sua sfera particolare. Perciò l'uomo non si presenta di fronte agli dèi come un servo e nemmeno come un seguace legato a precisi doveri, ma da quell'essere libero e autonomo che è. Egli guarda verso di loro non percorso da un brivido di terrore, ma pieno di rispetto e di ammirazione per la loro superiore maestà e bellezza. Il sentimento dell'incondizionata sudditanza gli è affatto sconosciuto.

L'uomo greco giunge alla dolorosa certezza che nessuno può sfuggire al fato specialmente in faccia alla morte. Tuttavia la morte non paralizza in lui la volontà e la forza di vivere. Fino all'ultimo respiro egli combatte per la sua vita, non c'è momento in cui smarrisca la consapevolezza di possedere nel suo intimo la forza di resistere a tutti i rovesci del destino e di avere il dodeve di plasmare la sua vita a proprio modo, anche se il successo dei suoi sforzi potrà essere frustrato dall'e-

sterno. Rivolge preghiere agli dèi affinché lo assistano; ma nel caso che lo abbandonino, proprio ciò lo sprona a tendere al massimo le sue energie, mentre d'altro lato la persuasione di subire l'influenza degli dèi, un'influenza che arriva fin dentro la sua anima, non gli toglie la consapevolezza di essere personalmente responsabile delle proprie azioni. Per questo non si dà per lui un problema della libertà del volere, e quando i fondatori della Stoa, che erano di stirpe non greca, individuarono tale problema, erano già tanto profondamente compenetrati dallo spirito ellenico che cercarono di salvare ad ogni costo, nell'uomo, la libera decisione, la quale costituisce la sua specifica prerogativa e il presupposto per ogni azione e per ogni giudizio morale.

Gli dèi sono esseri immortali, perfetti, onnipotenti che godono in piena beatitudine d'una vita priva di fatiche e di sofferenze. In antitesi ad essi l'uomo greco sente la limitatezza delle sue facoltà ed il peso dell'esistenza. Ma questa diversità è pur sempre qualcosa d'inerente all'ordine cosmico e sarebbe insensato ribellarvisi. Né essa sembra in alcun modo giustificare il pessimismo. Giacché, entro i suoi termini, anche l'uomo può raggiungere il fine posto alla sua vita; anzi, non deve far altro che sviluppare pienamente le disposizioni racchiuse nella propria natura per attingere quello che è il suo stato di perfezione, l'*areté*: l'*areté* basterà ad assicurargli quella parte di felicità che gli spetta, indipendentemente da ciò che, materialmente, possa disporre contro di lui il destino.

Il Tu più appariscente con cui debba fare i conti l'uomo è la comunità. L'impulso caratteristicamente ellenico verso l'autodeterminazione esige che ogni individuo cooperi personalmente alle decisioni intorno agli affari comuni. Egli può vivere solo in quanto libero cittadino d'una *polis*. Questa *polis* non è per lui un'orga-

nizzazione giuridica di carattere estrinseco, ma la naturale forma di vita che lo spirito del popolo dà a se stesso. Il diritto positivo, nel quadro di questa concezione, perde d'importanza. Tanto più sveglia è la sensibilità per la giustizia sociale e, più di ogni altra cosa, gli Elleni sono « uomini politici » nell'accezione più pregnante del termine, in quanto tutto ciò che essi pensano, sentono e creano ha le sue radici nella comunità e trova in essa il suo coronamento.

Tuttavia, all'interno di questa comunità, l'ellenico sentimento dell'Io rivendica il diritto dell'individuo ad avere una vita sua e proprio lo sviluppo delle attitudini individuali e l'autonomia della personalità resero possibili le grandiose realizzazioni di questo popolo. Fu questo atteggiamento spirituale a spingere l'individuo a plasmare la propria vita a suo modo, come libero Io, e d'altra parte a determinare il progresso di tutto l'insieme, ad urgere verso sempre nuove conquiste, a sottomettere a sé teoreticamente e praticamente il mondo circostante.

Tre guide ideali illuminano la vita degli Elleni: il vero, il bene, il bello. Gli Elleni sono gli uomini della *theoria* pura: al di là dei fini pratici essi aspirano alla conoscenza per la conoscenza, vogliono scoprire la verità « nuda ». La via per giungere a tale meta è indicata loro dal *logos*, il quale non solo osserva e raccoglie i dati empirici, ma vuole anche interpretarli e non riposa finché non ha riunito e compreso, ordinandola in un quadro unitario, tutta la molteplicità dei fenomeni trasmessigli dai sensi. Presso gli Elleni la scienza, al pari della religione, prende le mosse dal multiforme flusso della vita che percorre il cosmo; solo che, al posto delle singole figure di dèi, essa pone una divina *physis* che governa con le sue leggi tutto il divenire. In tal modo i Greci crearono i presupposti tanto per ogni scienza della natura quanto per ogni scienza dello spirito.

Gli Elleni si trovano con la natura in un rapporto diverso dall'uomo civile moderno. Essi non considerano la natura un Tu, sì da avvertire un distacco da lei; la natura è invece il grande tutto cui l'uomo appartiene organicamente con il suo corpo e con la sua anima. La « vita secondo natura » fu perciò per gli Elleni un dato intuitivo ben prima che la filosofia l'elevasse consapevolmente a principio etico[2]. Non una divinità posta fuori di lui, ma la sua propria natura indicava all'uomo ciò che doveva fare e non fare, ciò verso cui doveva tendere in quanto costituiva il suo vero bene. Quella natura aveva inculcato nell'uomo, accanto all'istinto di conservazione, l'impulso alla vita associata, indicandogli con ciò stesso qual era il campo in cui egli doveva manifestarsi e in cui era tenuto non solo a rispettare gli altri nei loro diritti, ma anche a collaborare concretamente con essi. L'attività all'interno del corpo sociale rappresentava il contenuto effettivo del bene morale; e questo bene morale, in quanto vi era perfetta rispondenza tra esso e la natura dell'uomo e in quanto l'esistenza di questo trovava il suo fondamento nella comunità, veniva necessariamente a coincidere per l'uomo con il vero utile.

Questa è una nozione che, a causa di influenze molteplici, l'uomo comune ha smarrito. Perciò, anche in ordine all'attività pratica, lo sforzo di pervenire alla verità rappresenta il comandamento primo. Solo la scienza del vero bene rende infatti possibile una condotta consapevole, tale da aiutare l'uomo a realizzare il destino fissatogli dalla sua natura. Questa scienza del bene basta a sollecitare lo sforzo per giungere a ciò che, appunto, è stato riconosciuto degno di essere raggiunto, senza che gli Elleni sentano il bisogno di postulare un'altra specifica funzione psichica, la volontà. Proprio per questo

---

[2] Cfr. P. v. d. Mühll, op. cit. sopra a p. 722 n. 16.

è assolutamente necessario che l'intelletto conoscente mantenga la sua autorità anche sugli impulsi e le passioni irrazionali e non se ne lasci irretire, ma anzi sia lui ad imporre loro una misura e dei limiti. Una luminosa chiarezza, la stessa che è diffusa sulla loro terra, deve avvolgere l'anima e la vita degli Elleni.

Quello che possiamo chiamare il vero dono carismatico degli Elleni è la sensibilità estetica. Già la visione della bellezza sensibile non incanta solo l'occhio, ma sconvolge tutto l'uomo; e anche nelle azioni morali, nella retta disposizione interiore, nella personalità in sé conchiusa lo spirito greco scorge equilibrio, armonia e bellezza, tali da provocare in lui un compiacimento d'ordine estetico. Il bene morale diviene addirittura per lui la più alta espressione del bello, e il bello non gli sembra se non la forma in cui il bene si manifesta. Del resto ogni bellezza terrena, per un Platone, scaturisce da un assoluto in cui il vero, il bene e il bello si uniscono a formare una sola, inscindibile costellazione ternaria.

La bellezza provoca secondo Platone l'*eros*, non solo l'istinto della riproduzione, ma anche l'impulso creativo dello spirito, e spinge l'uomo a creazioni eccelse, che gli assicureranno l'immortalità ben più che non i figli della sua carne. È il bello nella sua accezione più ampia che Platone ha presente nel dir ciò; la creazione artistica, cui noi siamo subito portati a pensare, passa per lui in seconda linea. Tuttavia anch'essa rampolla naturalmente dalla medesima radice e l'arte non è per gli Elleni un ornamento estrinseco, accessorio, ma è parte integrante dell'esistenza umana, quanto il lavoro e l'attività economica. La creazione artistica scaturisce dunque da un istinto primario irrazionale proprio dell'anima umana; ma questo istinto, nell'uomo greco, si accompagna al senso « apollineo » della chiarezza e dell'ordine, che non tollera in alcun caso un pullulare informe, ma produce

opere che fondono in perfetta armonia la profondità del contenuto e il rigore della forma.

L'istinto del guadagno non è affatto ignoto agli Elleni, che sanno apprezzare nel suo giusto valore la proprietà. Tuttavia la preoccupazione per il pane quotidiano rappresenta ai loro occhi solo l'indispensabile sostruzione d'un altro piano, l'unico su cui l'uomo possa pienamente dispiegare il proprio essere. Il disprezzo per il lavoro manuale trova la sua ragione profonda nel fatto che gli Elleni conoscono una forma d'esistenza superiore e il loro cuore è pieno d'un idealismo che li conduce verso altre regioni: a dar prova della loro virtù, ad agire al servizio dello stato, a vivere nel mondo dello spirito.

A Sparta e nell'antica società aristocratica l'esaltazione esclusivistica dello spirito militare e dello sport determinò una cura affatto particolare della forza fisica. Pure anche qui sono presenti degli ideali più alti e la coscienza del fatto che ciò che conta in ultima analisi è lo spirito, il quale domina tanto l'individuo quanto la collettività, si esprime con sufficiente vigore dai canti di Tirteo e di Pindaro. D'altra parte proprio coloro che sostennero col maggiore impegno la preminenza dello spirito, Platone e Aristotele, furono egualmente espliciti nel riconoscere al corpo i suoi diritti. Accanto alla educazione « musica » essi pongono l'esigenza della ginnastica, perché crescano quegli uomini completi che saranno pari ai compiti proposti dalla comunità e mostreranno a quale grado di sviluppo può giungere l'umana natura. Il καλοκἀγαθός, che fonde la bellezza fisica con la perfezione spirituale, non è una figura ideale per la sola società aristocratica; è il modello cui, più o meno consapevolmente, aspira ogni Greco.

In diverse epoche affiorano presso gli Elleni delle speranze nell'aldilà; ma nemmeno il pensare ad una so-

pravvivenza in cui l'anima, contemplando e conoscendo, sviluppi pienamente il suo essere, fa vacillare la consapevolezza che l'uomo deve innanzitutto adempiere alla sua missione quaggiù, in terra. Anche il Greco in cui prevalga un orientamento religioso rimane rivolto verso il di qua. Tanto più arde nel cuore di ognuno il desiderio che la gloria, che già in vita è la più bella ricompensa alle fatiche degli uomini, possa durare anche dopo la morte.

Presso nessun altro popolo la stretta connessione tra la vita politica e la vita spirituale nel suo complesso è così evidente come presso gli Elleni. Il prodigioso rigoglio della nazione dopo le guerre persiane liberò tutte le energie e portò alla massima espansione della potenza politica come alla più splendida fioritura della vita culturale. Quando la *polis* nella politica estera fu condannata all'impotenza e all'interno perdette il suo significato decisivo per la vita dei singoli cittadini, allora scomparve ben presto nell'intero popolo ellenico la capacità di creare cose grandi.

La vita interiore degli Elleni era così multiforme che non potevano non determinarsi delle tensioni: lo spirito e i sensi, l'intelligenza lucidamente raziocinante e la rovente passione istintiva, la brama eroica della gloria e l'attività commerciale pratica, i voli dell'idealismo e il freddo senso della realtà, l'impulso ad autodeterminarsi e la sottomissione alla necessità del fato, lo struggente desiderio d'una giustizia divina e l'esperienza che gli avvenimenti reali si configurano spesso in maniera così diversa, e più di ogni altra cosa l'istinto che muoveva l'individuo a crearsi una vita sua e il sentimento comunitario che esigeva la subordinazione del singolo al tutto, si scontravano tra loro e provocavano necessariamente continui conflitti. Ma precisamente queste tensioni, nel loro determinarsi, fecero sì che gli Elleni avvertissero in tutta la sua complessità la problematica della

vita umana e che, come la fede religiosa, così anche la grande poesia, pervasa dall'aspirazione ad educare, e lo spirito scientifico fossero incessantemente spronati ad indagare i misteri supremi della vita. E il pensiero ellenico era sufficientemente lucido e consequenziario per non arretrare nemmeno davanti alle soluzioni più radicali.

Né c'è da stupirsi se i singoli tratti caratteristici della nazione ellenica si svilupparono, nei diversi ambienti e nei diversi periodi, in modo vario e autonomo. L'*Iliade* è tutta percorsa dall'anelito all'onore e alla gloria. Nell'*Odissea*, in Archiloco e in Aristippo il valore supremo è rappresentato dalla personalità che, per raggiungere i suoi scopi, può anche tollerare di subire, esteriormente, degli oltraggi. Per Tirteo non c'è che la gloria acquistata rischiando la vita per la patria; nella società aristocratica rispecchiata da Pindaro la vita, vissuta nello spirito agonistico, trova il suo coronamento nella vittoria sportiva. Il *kosmos* spartano poggia interamente sul senso dell'onore e sullo spirito militare. A Corinto la prosperità economica contribuisce ad ottenere prestigio e autorità. In generale l'individuo è soprattutto assorbito dall'attiva partecipazione alla vita pubblica; ma va notato che poco alla volta egli si sceglie, in base alle sue attitudini e alle sue inclinazioni, una particolare professione e si dedica all'attività pratica o all'indagine scientifica, oppure s'abbandona semplicemente ad una vita di piaceri.

Ci fu però un periodo fortunato in cui tutte le tensioni e gli esclusivismi cui abbiamo accennato vennero trascesi e la stirpe meglio dotata riunì armonicamente in sé le caratteristiche più nobili della nazione e le sviluppò nel modo più perfetto. Ciò accadde nell'Atene periclea[3]. La grandiosa costruzione del Partenone, con le

[3] Per quanto segue cfr. H. WILLRICH, *Perikles*, Göttingen 1936.

sue colonne doriche che sembrano quasi nascere dal suolo dell'Attica e con i suoi frontoni e il suo fregio nei cui soggetti e nella cui forma è così facilmente riconoscibile il carattere ateniese, può essere assunta come un simbolo della fusione che qui si realizzò tra la forza e la disciplina dei Dori e la bellezza e la spiritualità attica. Certo, sul piano politico, il libero spirito dell'Ateniese si è già dato la forma di stato che gli suggeriva la sua propria natura: l'autogoverno democratico; tuttavia questo popolo si attiene ancora al monito che Eschilo, ormai vecchio, gli aveva rivolto per bocca di Atena nel suo ultimo dramma:

> Io né disciolta d'ogni fren licenza,
> né dispotico stato a' cittadini
> consiglio istituir, né cacciar tutta
> da tutti i petti la paura in bando.
> Qual fia giusto mortal, se nulla teme?[4]

La collettività e il singolo sentono ancora il vincolo che li stringe alla legge che essi stessi si sono data e sono consapevoli che l'ordinamento giuridico dev'essere la base incrollabile della vita dello stato. Libertà ed eguaglianza non sono ancora dei frusti slogan, ma ideali che colmano i cuori d'una fresca energia e spingono gli uomini a sviluppare in ogni direzione le loro capacità; e la tensione determinantesi tra i diritti particolari del singolo individuo e le pretese della collettività si risolve nella spontanea, immediata dedizione del cittadino alla causa comune. L'Ateniese si rifiuta di assoggettarsi alla dura disciplina spartana, ma la manchevole preparazione militare del borghese che s'improvvisa soldato sarà lar-

---

[4] Eschilo, *Eum.* 696 ss. [trad. F. Bellotti].

gamente compensata sul campo di battaglia dallo spirito di sacrificio di chi, nella consapevolezza di combattere per i valori supremi, non esita a mettere a repentaglio la propria vita[5].

Non furono poche le occasioni, in terra e sul mare, in cui questo spirito seppe dar prova di sé. I monumenti innalzati ai caduti nell'età classica son lì a testimoniarlo[6]. Le scene di commiato dei rilievi funerari ci mostrano il peso del sacrificio sopportato per la sua patria dal combattente che partiva per la guerra, ma anche l'assoluta naturalezza con cui egli – e con lui i suoi parenti – se lo addossava. Le patetiche rappresentazioni delle urne funerarie, in cui il Sonno e la Morte sollevano la salma del caduto per deporla nella terra attica, dove i suoi cari gli erigeranno un monumento, ci consentono di cogliere con immediatezza il vincolo strettissimo che lega alla patria il cittadino che cade in terra straniera per la gloria e la grandezza d'Atene, un vincolo che neppure la morte può spezzare. Nelle stesse scene di battaglia l'artista non è tanto interessato a rappresentare la vigoria fisica quanto l'atteggiamento fiero e responsabile di chi si pone uno scopo solo, di essere fino all'ultimo respiro « uomo prode ». Quando poi viene ritratto il vincitore nell'atto d'inferire al nemico il colpo mortale, dall'espressione del suo volto non traspare una selvaggia violenza, ma piuttosto un sentimento di pietà per l'avversario, che è preso nella medesima fatale morsa della guerra e rischia anche lui la vita per un fine sovrapersonale. L'orrore della guerra sembra così redento da un soffio d'umanità.

L'arte di quest'epoca considera suo ufficio supremo

---

[5] V. l'epigramma per i caduti di Potidea (cfr. sopra, p. 605).

[6] Cfr. E. Buschor, *Das Kriegertum der Parthenonzeit*, Burg 1943

rappresentare la persona umana nella sua compiutezza; ma proprio per questo, nelle figure di guerrieri come del resto in ogni altra opera, vuole sottolineare un dato di fatto: che l'uomo vive ed opera all'interno della comunità.

Come la vita reale, anche l'arte raggiunge ora una condizione d'armonia, nella quale si compie quell'evoluzione le cui premesse erano insite nella stessa natura ellenica. Il senso formale proprio dell'epoca antica, severo e guidato da un'intuizione geometrica, si fonde con una più forte aspirazione alla resa fedele della realtà e con la volontà e la capacità di cogliere la vita in tutta la mobilità e la multiformità dei suoi aspetti. Ma contro il rischio di cadere in un antiartistico naturalismo l'arte ellenica è cautelata dall'innato senso della bellezza, il quale trasfigura la vita terrena non solo con l'eliminare tutto ciò che è brutto, ma anche sospingendo nel fondo il casuale e l'individuale e innalzando il fenomeno singolo in una sfera universale, l'unica in cui la vera essenza del fenomeno divenga intelligibile in tutta la sua purezza.

Contemporaneamente raggiunse il suo culmine la poesia, compiendo, per dirla aristotelicamente, la sua *physis*. A dire il vero a formare la commedia avevano concorso degli elementi così disparati che nemmeno un Eupoli e un Aristofane riuscirono a fonderli perfettamente in armonica unità; eppure ciò avverte soltanto l'intelletto quando, a posteriori, fa un suo bilancio, ma non se n'accorgono i nostri sensi che si lasciano trasportare dal poeta in un mondo gaio e sereno, fuori del tempo e dello spazio. La tragedia, invece, procedette coerentemente per la strada che Eschilo, con tutta la sua opera, aveva indicata. L'introduzione del terzo attore, la vivace tessitura del dialogo, il perfezionamento della messa in scena resero possibile un dramma in senso pro-

prio. Forma e pensiero, coro e dialogo, *logos* e musica erano perfettamente dosati e armonizzati tra loro, e il tutto che ne risultò fu un'opera d'arte di un sol getto, senza le screpolature e le incrinature che spesso ci urtano già nella tragedia euripidea dell'età immediatamente successiva. La tensione tra individuo e società, che sta maturando nella vita reale, è ormai avvertibile anche nell'arte e Sofocle coglie perfettamente la tragicità dell'uomo costretto a contare solo su di sé e rescisso dal suo ambiente naturale; ma di tutte le cose grandi che ha creato l'uomo – questo possente dominatore della terra, del mare, dell'aria e del regno animale – la più eccelsa è lo stato, e il poeta maledice ed espelle dalla comunità il malvagio che conculca la legge e il diritto giurato davanti agli dèi[7]. Sofocle non si stanca di rammentare ai suoi contemporanei troppo sicuri di sé la nullità dell'uomo, i limiti in cui è chiuso il suo destino, e dipinge con i colori più cupi la miseria da cui non può salvarci né la prestanza fisica né l'acutezza dell'ingegno. Ciò tuttavia non lo porta al pessimismo. Il pio poeta ha presente tanto la gravezza quanto la bellezza dell'umano esistere, ma dà il suo assenso alla vita e trova pace nella fede incrollabile nella bontà divina, che assicura una fine beata persino a chi, come Edipo, ha violato le più sacre leggi della natura. Lo scultore che rappresentò Sofocle come l'incarnazione dell'uomo « bello e buono », come una figura armoniosa piena di forza e di volontà di vivere, riuscì a cogliere esattamente lo spirito di questo poeta.

Ad Euripide stesso, la cui vita e la cui arte più tardi recheranno traccia di conflitti così violenti, riescono in questo periodo delle opere armoniose e lineari quali l'*Alcesti* e la *Medea*. Egli sa creare tanto la figura, grandiosa

---

[7] Sofocle, *Antig.* 365 ss.

nella sua solitudine, della donna barbara che, abbandonata a se stessa, si vendica dello sposo spergiuro al prezzo della propria felicità, quanto quell'« inno ad Atene » in cui celebra la sua patria perché assiste disinteressatamente i supplici e, fiduciosa nella propria forza e nel libero spirito dei cittadini, affronta e risolve vittoriosamente la lotta contro la potente Tebe, sì da costringerla a cedere i corpi dei caduti. Questo popolo merita la benedizione della divinità, benedizione che in effetti, nella conclusione del dramma, Atena stessa gli garantisce solennemente. Infatti il popolo ateniese, al pari della dea, unisce armonicamente in sé la grandezza spirituale e la forza guerriera ed entrambe pone al servizio di un ideale di civiltà che è ellenico e, più universalmente, umano.

Una eraclitea « armonia dei contrari » sembra governare in ogni sua manifestazione l'Atene di Pericle. Non si tratta d'una trasfigurazione dell'Ellade « classica » tentata da noi moderni; è l'orgoglioso sentimento cui Pericle stesso dà espressione nel suo discorso per i caduti: « Noi amiamo il bello con misura e amiamo il sapere senza mollezza. Usiamo la ricchezza più per farne buon uso che per menarne vanto, e confessare la povertà non reca vergogna, reca piuttosto vergogna non cercare di eliminarla con il lavoro. Da noi i medesimi uomini hanno cura degli affari personali e di quelli pubblici e, mentre si dedicano in particolare a questa o a quella attività, sono capaci di conoscere esattamente i problemi politici. Noi siamo infatti i soli che consideriamo non un cittadino pacifico ma un uomo inutile chi si tiene lontano dalla vita pubblica, e vogliamo decidere noi stessi le cose o esaminarle rettamente, non considerando un danno per l'azione i discorsi, ma piuttosto il non aver chiarito le proprie idee prima di passare a compiere ciò che è necessario. Giacché anche questo è un nostro ca-

rattere peculiare, di saper osare più di ogni altro e nello stesso tempo di riflettere intorno alle cose che dobbiamo intraprendere; laddove negli altri l'ignoranza provoca baldanza e la riflessione paralizza la capacità di decidere. Ma è giusto riconoscere la più grande forza d'animo a coloro che conoscono perfettamente tanto le cose da temere quanto le soluzioni piacevoli, e non per questo si sottraggono ai pericoli »[8].

Le parole di Pericle mettono in rilievo l'aspetto politico, l'armonia tra l'uomo privato e il cittadino quale si manifesta nella « virtù civile ». Ma noi possiamo estendere senza riserve quanto egli dice all'atteggiamento complessivo che gli Ateniesi assumono di fronte alla vita. Ci autorizza a ciò la frase che apre il passo e ancora di più la conclusione in cui Pericle non solo proclama lo stato ateniese la « scuola dell'Ellade », ma propone ogni singolo cittadino come una personalità esemplare nella sua compiutezza, una personalità « che ha la forza di manifestarsi nei campi più diversi con sicurezza e abilità, comportandosi con una grazia ricca di fascino »[9].

L'ideale collettivo è rappresentato da uno stato che sia espressione di civiltà e unisca alla forza politica la più sublime spiritualità; ma è possibile raggiungere questa meta solo quando si garantisca al singolo la possibilità di dispiegare liberamente le proprie peculiari attitudini.

La più splendida illustrazione di questo ideale è il fregio del Partenone con il corteo panatenaico. Sfila davanti a noi, a perdita d'occhio, una teoria di personaggi: sacerdoti venerandi e magistrati compresi delle loro responsabilità, uomini e donne avanzanti con solenne

---

[8] Tucidide, II 40.

[9] Parafrasi di Tucidide, II 41, 1; vedi sopra, p. 213.

passo processionale, giovinetti nell'atto di reggere per il morso i cavalli e fanciulle che recano le offerte sacrificali. Sono altrettante diverse personalità, ognuna delle quali compie con energia e con grazia il compito meglio adeguato alla propria specifica natura, e nello stesso tempo costituiscono un tutto unico, animato dal medesimo spirito, rivolto ad un fine solo, l'omaggio alla divinità poliade che impersona la grandezza e la maestà della patria. Davanti ai nostri occhi sfila un popolo intero, distinto nella varietà dei suoi componenti, colto in vivace movimento, soffuso di un'ideale beltà che con assoluta immediatezza – è questo il senso che ha la parola greca χάρις – ammalia e conquista i cuori: uno spettacolo il cui incanto può afferrare gli stessi numi.

Non diversamente dalle rappresentazioni dell'arte, anche alcune figure tratte dalla vita reale possono fornirci, in quest'epoca, un'idea di ciò che aveva in mente Pericle nella sua caratterizzazione della personalità che si esplica in ogni direzione ed è, tuttavia, armonicamente conchiusa. Sofocle, tragediografo, dopo avere esaltato nell'*Antigone* lo stato come la suprema conquista civile dello spirito umano, fu eletto dal popolo stratego per l'anno successivo, e Pericle si valse di lui in affari diplomatici: un campo, questo, in cui la sua personalità, arricchita dalle doti dello spirito come da quelle del cuore, aveva modo di esercitare pienamente il suo fascino; infine la città gli affidò la più alta carica nell'amministrazione finanziaria, giacché si pensava che, per tale compito, avessero meno importanza le conoscenze tecniche che la specchiatezza del carattere. Damone, uomo politico, fu indotto dalla sua passione per la musica ad applicarsi allo studio scientifico di essa e a pubblicare un'opera in cui si batteva affinché questa arte, adottata come mezzo educativo, fosse messa al servizio della comunità. Ippodamo di Mileto, l'architetto che fece del

Pireo la prima grande città moderna tracciandovi una rete di strade intersecantisi ad angolo retto (vedi sopra, p. 775) ed ebbe l'incarico di redigere il piano urbanistico per la nuova colonia di Turii, pubblicò un libro in cui sosteneva come si dovesse regolare la vita dello stato secondo uno schema altrettanto rigoroso. Protagora, filosofo teoretico, preparò la costituzione di Turii; con lui Pericle, sempre tanto occupato che « lo si poteva incontrare solo mentre si recava alla *bulé* o all'assemblea », discusse un giorno intero su una questione giuridica di grande rilievo. Allo stesso modo possiamo immaginare che lo statista passasse non poche ore con Fidia trattando i problemi relativi all'abbellimento della città. Da Damone poi prese lezioni di musica, né certo imparò da lui solo dei precetti tecnici. L'altezza filosofica dei suoi discorsi è ricondotta da Platone al commercio spirituale con Anassagora[10]. Ma il filosofo poté esercitare la sua influenza sullo statista solo perché questi realizzava per primo quella personalità multiforme e nello stesso tempo armonicamente unitaria che egli postulava in ciascun Ateniese. Nelle *Storie* di Tucidide egli, parlando al popolo, pretende di possedere quattro doti, essenziali per chi si pone alla testa della nazione: l'intelligenza, la virtù oratoria, l'amor patrio e l'irreprensibilità per ciò che si riferisce a tutte le questioni materiali[11]. A queste qualità politiche egli unì il valore militare e in non pochi fatti d'arme mise a repentaglio senza esitazioni la propria vita[12]. Come supremo capo politico egli assunse sempre la carica militare più elevata e di maggiore responsabilità e dimostrò le sue capacità strategiche soprattutto nel piano d'operazioni che tracciò per la guerra decisiva

---

10 Platone, *Phaedr.* 270.
11 Tucidide, II 60, 5.
12 Cfr. Plutarco, *Per.* 10.

impegnata contro Sparta; Tucidide gli dà atto esplicitamente che questo piano, una volta coerentemente sviluppato, avrebbe portato al successo[13].

Pericle celebra i caduti che hanno sacrificato la vita per la patria da uomini liberi, nella lucida consapevolezza dei valori supremi che difendevano, e li pone sullo stesso piano degli dèi immortali, che noi non vediamo materialmente ma che onoriamo per i benefici che ci concedono[14]; egli usa però anche un'espressione più commossa: dice che la guerra, rapendo la fiorente gioventù, « strappa via dall'anno la primavera »[15]; e quando gli amici, intorno al letto dove agonizzava, decantavano i suoi molti meriti e le sue vittorie, li ammonì che avevano dimenticato la cosa più grande e più bella, che cioè, per causa sua, nessun cittadino aveva mai dovuto indossare la veste nera, quale s'usava non solo da parte dei parenti dei caduti, ma anche di quelli dei condannati a morte[16]. Quando « vide approssimarsi dal Peloponneso il dio della guerra », non si sottrasse al dovere di decidere, ma prese con ferma determinazione tutte le misure necessarie per portare la guerra ad una soluzione vittoriosa e per conservare ad Atene la posizione che le spettava. Tuttavia la meta che aveva davanti a sé era una pace in cui potesse fiorire un'umanità perfetta e quando, al termine della guerra contro la Persia, tentò vanamente dei passi diplomatici per sollecitare gli Elleni ad una pacifica cooperazione, le sue intenzioni erano più che mai serie[17].

Allo scopo d'unificare almeno una metà della na-

---

13 Cfr. Tucidide, II 65, 10 ss.
14 Cfr. Plutarco, *Per.* 8.
15 Cfr. Aristotele, *Rhet.* 1365a 32; 1411a 4.
16 Cfr. Plutarco, *Per.* 38.
17 Cfr. Plutarco, *Per.* 17.

zione Pericle trasformò l'incoerente lega marittima in un solido impero. Certo egli non ignorava che il sentimento di libertà e l'istinto d'indipendenza dei « soggetti » si sarebbero ribellati contro una tale « tirannide », e di fatto dovette reprimere, e lo fece con energia, dei tentativi secessionistici; tuttavia evitò le inutili durezze ed in fondo aveva la ferma fiducia che la superiorità spirituale, ben più che la forza materiale, avrebbe assicurato alla fine ad Atene la supremazia su tutta l'Ellade.

Discendente, per nascita, di una delle più antiche famiglie dell'aristocrazia e, come dice Plutarco, « per sua natura per nulla uomo del popolo »[18], si batté ciononondimeno con tutta l'anima, mosso da un purissimo idealismo, per lo stato di popolo e per la democrazia liberale, convinto com'era che la personalità dell'individuo, dal cui libero esplicarsi egli s'attendeva il maggior vantaggio anche per la collettività, poteva affermarsi e giovare agli altri solo dopo che fossero stati aboliti tutti i privilegi della ricchezza.

Non dobbiamo immaginarci Pericle come un uomo tutto fredda razionalità. Lasciandosi trasportare da uno spontaneo moto del cuore, egli fece di Aspasia, questa donna originaria di Mileto che univa alla bellezza fisica le più alte doti dello spirito, la propria moglie e le rimase attaccato per tutta la vita con un affetto che sconcertò i suoi concittadini, poco propensi a vedere nel matrimonio una comunione di vita; si raccontava con stupore come Pericle desse alla moglie un bacio ogni volta che usciva o che rincasava[19]. E fece profonda impressione il fatto che, in occasione del processo d'empietà che i nemici di Pericle intentarono contro Aspasia, il grande statista, durante la difesa, si lasciasse andare

[18] Plutarco, *Per.* 7.
[19] Cfr. Plutarco, *Per.* 24.

a piangere[20]. Giacché per tutto il resto egli era noto come l'uomo che incarnava le tipiche virtù elleniche, l'autodominio e la σωφροσύνη e non era turbato né dal tumulto della folla né dagli insulti plebei[21]. L'armonia psichica e la serenità, impresse in tutto il suo comportamento esteriore – nell'incedere, nel vestire, nel parlare –, come pure nella composta regolarità della sua condotta, apparvero ai contemporanei le caratteristiche fondamentali della sua personalità. E queste doti lo aiutarono anche a superare i più gravi colpi infertigli dal destino: « Quando – riferisce con ammirazione Protagora – gli morirono nel giro di otto giorni due figli, giovani e belli, egli lo sopportò senza segni di dolore. Il suo animo conservò quella serenità che gli giovò sempre tanto per esser felice, per superare i dolori e per aver fama tra la gente. Poiché ciascuno, nel vederlo sopportare fortemente i suoi dolori, era costretto a giudicarlo magnanimo, coraggioso e padrone di sé, troppo ben conoscendo la propria incapacità in simili situazioni »[22].

I suoi concittadini lo chiamarono l'« Olimpio »[23], volendo esprimere quanto fossero consapevoli della sua superiorità spirituale e morale. Essi si piegavano di buon grado alla sua guida, poiché ritrovavano nella sua personalità, riunite insieme e purificate d'ogni scoria, le migliori caratteristiche della propria stirpe. Così, nell'Atene periclea, poté avvenire la conciliazione delle più stridenti antinomie politiche che il pensiero greco conoscesse: « Si sviluppò – dice Tucidide nel suo elogio di Pericle – una forma di governo che di nome era una democrazia, ma in cui in realtà esercitava il potere il primo

---

20 Cfr. Plutarco, *Per.* 32.
21 Cfr. Plutarco, *Per.* 5.
22 Protagora, B 9 Diels.
23 Cfr. Plutarco, *Per.* 39.

cittadino »[24]. Democrazia e autoritarismo, per una volta, si trovarono effettivamente fusi insieme. E quest'uomo non fu solo lo statista di grandi capacità pratiche che in politica estera condusse Atene al suo più alto grado di potenza e all'interno provvide al benessere materiale del popolo e al miglioramento delle condizioni delle classi più povere; egli fu anche il supremo moderatore di tutta la vita spirituale della comunità. L'antichità stessa giudicò che il riassetto dell'Acropoli e della città tutta, cui sotto la direzione di Fidia si dedicarono tanti uomini di valore, dovette la superiore unità del suo disegno allo spirito dell'uomo le cui idee Fidia trasferì in una realtà plastica[25]. Ma quando oggi, passando attraverso l'armonioso complesso dei Propilei, noi saliamo sull'Acropoli e salutiamo la massa poderosa del Partenone e volgiamo uno sguardo giù verso il teatro di Dioniso, e quando poi, simbolo supremo, risorge davanti alla nostra immaginazione la statua maestosa di Atena Promachos, allora qualcosa di ancora più grande s'impone al nostro spirito: qui l'umanità visse un momento di grazia, in cui un popolo eletto, nella perfetta unità del sentimento nazionale, religioso ed artistico, giunse a creazioni che si posero come un fatto unico nella storia del mondo; ma esse furono possibili solo grazie a una circostanza: alla testa di quel popolo ci fu un uomo che seppe infondere il suo idealismo nell'intera comunità cittadina e la trasse su fino all'altezza del proprio spirito. A buon diritto noi parliamo di un'Atene p e r i c l e a.

Ed è pure esatto scorgere in questa età periclea l'età « classica » in cui la natura umana sviluppò, portandole ad armoniosa compiutezza, le sue più nobili qualità. Ma non furono i sofisti i primi « umanisti », come ha cre-

---

[24] Tucidide, II 65, 9.
[25] Cfr. Plutarco, *Per.* 13.

duto certa nostra moderna sopravvalutazione della dottrina. No, fu il grande che reggeva le sorti del suo popolo colui che concepì questo ideale, che lo visse per primo, che lo trapiantò nei cuori dei suoi concittadini. Indubbiamente Pericle non ebbe in mente l'umanità in generale; egli era ateniese nel corpo e nell'anima, e della sua Atene voleva fare la scuola dell'Ellade. Il suo ideale scaturiva dall'essenza della grecità e poteva essere realizzato solo nell'ambito della grecità. La libera personalità umana quale egli la concepisce presupponeva un ambiente nettamente delimitato ed aveva un contenuto ben definito. Essa viveva e operava all'interno di una comunità rispondente alle leggi di natura: la *polis* ellenica.

Noi non vorremo certo illuderci che ciascun ateniese abbia realizzato o anche soltanto concepito questo ideale; ma che esso abbia dimostrato la sua forza vitale nel corpo della società ateniese e che abbia mosso i cittadini a compiere, al servizio della comunità, le imprese più eccelse, questo non lo disconobbe nemmeno quel critico acerbo della democrazia che fu Tucidide.

L'armonia che, grazie alla guida e all'esempio di Pericle, governò quella che fu la sua Atene, si ruppe, dopo la morte del grande statista, in stridenti dissonanze. La volontaria dedizione dell'individuo allo stato fece posto ad un individualismo egoistico e Platone, quando procedette a ricostruire su basi nuove la *polis*, respinse nel modo più reciso, giovandosi della sua esperienza, l'ideale pericleo della libertà e fece del principio spartano dell'incondizionata subordinazione del singolo al tutto il fondamento della sua *kallipolis*. E questa *kallipolis* doveva essere sì un regno della divinità, tale da condurre tutti i cittadini a realizzare il loro supremo destino spirituale e morale, ma non celava la frattura tra l'ideale e la realtà; inoltre non solo, dividendo la popo-

lazione lavoratrice dalla classe dei governanti, spezzava la cittadinanza in due parti, ma, col porre come preminenti, all'interno dell'aristocrazia spirituale investita del potere, dei fini etici, non lasciava più posto, ad onta di tutti gli sforzi per la realizzazione di una pienezza di umanità, per le perfette creazioni della poesia e delle arti figurative che la civiltà periclea aveva prodotto.

Dopo il crollo della *polis* lo spirito attico ebbe un'ultima fioritura allorché Menandro non solo diede ai suoi drammi, sotto l'aspetto formale, quell'organica unità che Aristofane, nella sua commedia politica, aveva invano perseguito, ma operò anche una trasformazione intrinseca, non tanto innovando i soggetti e rendendo più originale l'invenzione quanto con la pittura degli uomini che egli portava sulla scena, con la penetrante caratterizzazione dei singoli personaggi, con la temperie morale in cui li immergeva[26]. Già la critica letteraria antica chiamò le commedie di Menandro specchio della vita. « Menandro ha imitato la vita o la vita Menandro? » chiede ammirato Aristofane di Bisanzio, il severo filologo. Ma non può esserci dubbio che questo specchio presentava la società in una luce ideale e che il poeta le comunicava i tratti del proprio carattere. Nei suoi personaggi la cultura dello spirito e l'educazione del cuore si fondono ancora una volta in un'armoniosa « umanità » che non conosce soltanto la comprensione per il prossimo e lo schietto amore tra coniugi, ma arriva a cancellare le differenze tra il libero e il non libero, propone esempi di schiavi d'animo nobile, fa dell'avida etera una donna amorevole, capace di provare compassione perfino per una rivale. La commedia era

[26] Cfr. A. Körte, *Menandros*, in Pauly-Wissowa XVI. 1. col. 707 ss.; *Die Menschen Menanders*, in « S. B. Sächs. Ak. », phil.-hist. Kl. 1937, Heft 3.

ancora un momento del culto dionisiaco, ma, come forza animatrice, la religione vi fu sostituita dalla filosofia, che ora ad Atene levava così alta la sua voce; dalla filosofia tutti questi personaggi hanno tratto qualcosa. Essi, per prendere una decisione o per motivarla, si abbandonano volentieri a riflessioni filosofiche. Nell'*Arbitrato* lo schiavo Onesimo confuta la fede nella provvidenza richiamandosi a Epicuro e sostenendo che è impossibile che gli dèi beati si diano pena per l'infinita folla degli uomini; in compenso egli conosce un « sorvegliante » che gli dèi hanno posto nel petto di ciascun uomo[27]: è il carattere, che dice all'uomo cosa deve fare e non fare e che determina in effetti il suo destino. L'idea universalistica dell'umanità di cui si fece banditore lo stoico Zenone non era certo ignota nemmeno prima al pensiero ateniese; ma quando Terenzio, in un verso tratto da Menandro, sintetizza la nuova spiritualità nella celebre formula « Sono uomo e nulla di ciò che è umano giudico estraneo a me »[28], noi avvertiamo in queste parole una rispondenza così letterale al precetto stoico che impone di vedere in ogni uomo un « congiunto », che ci sentiamo forse indotti ad ammettere un influsso diretto. In ogni caso questo verso esprime programmaticamente la nuova spiritualità « umana », che ci obbliga ad assistere nei suoi bisogni fisici e spirituali non solo il nostro concittadino, ma ogni altro uomo, anche a rischio che colui che soccorriamo respinga il nostro aiuto come una intromissione non sollecitata. Già nell'Atene antica il βουζύγης, il sacerdote che ogni anno, in memoria della introduzione dell'agricoltura e del vivere civile, compiva la « sacra aratura », scagliava una maledizione con-

---

27 Menandro, *Epitr.* 659 ss. Jensen [= 735 ss. Körte³].

28 Terenzio, *Heaut.* 77; cfr. M. Pohlenz, *Menander und Epikur*, « Hermes » LXXVIII (1943), p. 270 ss.

tro chi negasse l'acqua e il fuoco ad uno straniero o non mostrasse la strada a chi l'aveva smarrita[29]; ma in sostanza, in questa cerimonia, non si rivolgeva il pensiero se non al concittadino o a chi si presentasse come supplice in circostanze particolari. Ora invece si fanno luce degli obblighi « umani », quelli che si hanno verso ogni altro uomo per il solo fatto che egli è un nostro simile. Ciò implicava un superamento della solidarietà circoscritta ai componenti della *polis*, superamento che, esteriormente, trovava la sua base nella nuova situazione prodotta dalle conquiste di Alessandro; ma all'interno della *polis*, parallelamente, l'orizzonte del singolo si restringeva, per il fatto che il suo sguardo si volgeva ormai esclusivamente alla propria persona e ai suoi interessi. Lo stato, per gli uomini della commedia menandrea, non ha più alcun significato: non conoscono obbligazioni di fronte ad esso. I vecchi aspirano a un'esistenza agiata e libera da preoccupazioni, i giovani si danno all'amore e al vino. Gli efebi ricevono ancora istruzione militare, ma solo per prestare servizio nel corpo di polizia territoriale; per la guerra ci si affida ai mercenari. Può far sfoggio d'audacia solo lo smargiasso millantatore e il soldato diviene un personaggio comico, che è lì solo per ricevere una lezione dal giovane ateniese, raffinato e affatto alieno dal rozzo mestiere delle armi, quando, con l'aiuto della borsa ben fornita, tenta di soffiargli la sua bella. In una commedia di Filemone un mercenario veniva bollato con queste parole: « Sei un soldato, non un uomo »[30].

È una società coltivata, illuminata, raffinata quella che ci presenta Menandro. Questi Ateniesi in realtà non

---

[29] Cfr. Cicerone, *Off.* I 52; cfr. M. Pohlenz, *Antikes Führertum*, p. 37.

[30] Filemone, fr. 155 Kock.

sono più preminentemente cittadini, ma uomini; eppure non sono degli uomini completi nel senso antico. Manca loro la grandezza tipica dell'età periclea: mancano i grandi doveri da assolvere, manca lo slancio idealistico. Ciò che è rimasto è la χάρις attica: « Come è pieno di grazia l'uomo, purché sia uomo! »[31]. Ma in tal modo quello che prima era l'aspetto secondario d'una nazione attiva ed energica è divenuto il tratto essenziale e caratteristico d'una stirpe indubbiamente « umana », ma fiacca, il cui unico scopo consiste in una vita raffinatamente edonistica. La mite luce d'un sole al tramonto indora ancora una volta la civiltà ateniese, ma quella luce non ha più lo splendore, non ha più il calore che un tempo infiammava e trasportava i cuori.

Anche i personaggi di Menandro sono pensabili solo nella loro Atene e nella loro epoca. Ma, insieme allo spirito civico, s'indeboliscono in loro anche i tratti specificamente ellenici, e il poeta ha dato al contrario un cosí spiccato rilievo ai tratti atemporali ed universalmente umani che la sua commedia poté essere compresa e gustata anche dai non-greci e la sua influenza s'esercitò fino ai tempi nostri. Il Goethe, pur conoscendo di Menandro solo scarsi frammenti, lo pose per la sua « inarrivabile grazia » immediatamente vicino a Sofocle[32].

I Greci non coniarono una parola speciale per indicare questa « umanità » (il termine « filantropia », che comincia ad affiorare a partire dal quarto secolo, indica la benevolenza, la cortesia, la condiscendenza nei rapporti col prossimo, e coglie quindi solo alcuni aspetti particolari dell'« umanità »), e non avevano motivo di farlo, perchè essi in sostanza non pensavano se non al complesso dei propri connazionali e qui, senza bisogno di parole

---

31 Menandro, fr. 761 Kock [= fr. 484 Körte].

32 Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, 12 maggio 1825.

nuove, soccorreva la « cultura », la *paideia*, che, intesa come pieno esplicarsi della natura umana, includeva anche le regole del corretto comportamento di fronte agli altri uomini. Il concetto di umanità poteva delinearsi nitidamente solo quando l'incontro della nazione ellenica con una nazione straniera portasse a pensare che due diversi ideali nazionali dovevano avere la loro comune base spirituale in una disposizione presente in tutti gli uomini.

Il terreno favorevole a tale evoluzione fu preparato dall'ellenismo, che sul piano pratico determinò la commistione dei popoli più diversi e sul piano teoretico il riconoscimento dell'eguale dignità di tutti gli uomini. Già Teofrasto, discepolo d'Aristotele, postulò la parentela di tutti i membri del genere umano[33] e il fondatore della Stoa, che era di razza semitica, si fece profeta della nuova idea d'umanità, cui Eratostene, contrapponendosi ad Aristotele, diede questa formulazione: non doversi valutare gli uomini in base alla loro origine nazionale, ma solo in base al loro intimo valore, alla loro *areté*[34]. In tale *areté* rientrava in primo luogo un giusto atteggiamento nei confronti del prossimo: non solo la giustizia, antica virtù ellenica, ma anche la spontanea propensione ad aiutare gli altri. Questo divenne l'elemento essenziale dell'umanità, considerata la virtù necessaria a tutti gli uomini; al contrario la raffinatezza e la cultura seguitarono ad essere assunte come doti specificamente elleniche e il « barbaro » che le faceva proprie diveniva per ciò stesso un « Elleno ».

Le popolazioni orientali si tennero paghe di ciò, limitandosi ad assimilare, per quanto ne erano capaci, la superiore civiltà degli Elleni. A Roma invece la grecità incontrò una nazione autonoma e cosciente del suo

---

[33] Cfr. Porfirio, *Abst.* III 25.

[34] Per Eratostene vedi sopra, p. 259.

valore, che non era disposta a rinunciare alla propria singolarità e nello stesso tempo era così affine alla nazione ellenica da poter integrare, con il suo aiuto, la propria natura e sviluppare pienamente le virtualità in essa latenti.

Lo spirito ellenico irruppe in Roma, nel corso del secondo secolo a. C., per le strade più diverse. Ma per la massa l'accesso più diretto alla grecità fu aperto dall'introduzione e dall'imitazione della commedia greca. Infatti in essa, nonostante gli adattamenti apportati dai Romani, si rivelava un mondo che anche l'uomo semplice sentiva diverso dal proprio, ed era inevitabile che, a lungo andare, qualcosa di quella differente concezione della vita s'insinuasse in un modo di pensare fino allora considerato l'unico possibile. Già in Plauto e in Terenzio incontriamo spesso la parola *humanus*, generalmente per caratterizzare il comportamento « umano », pietoso e in contrapposizione alla rozzezza « barbara », bestiale, all'*inhumanitas*; nel termine il momento culturale ha invece ancora scarso rilievo. Ma inavvertitamente, attraverso la prolungata esperienza di un mondo diverso, si diffuse la sensazione che anche per i Romani non avrebbe potuto rappresentare se non un vantaggio il fatto che l'antico spirito contadino, tutto rivolto al guadagno e all'utile pratico, s'imbevesse d'attica urbanità e di cultura, e la *virtus*, che s'esauriva nell'adempimento dei doveri militari e civili, s'accompagnasse ad una più profonda moralità, capace d'investire ogni aspetto della vita; anche il rigido diritto positivo, per il quale i Romani avevano una così viva e schietta sensibilità, poteva subire, a contatto con i concetti ellenici di giustizia e di moderazione, un benefico temperamento. In tal modo fu segnata la via attraverso la quale i Romani, accogliendo degli elementi stranieri e tuttavia conservando intatte le loro caratteristiche nazionali, riuscirono ad attingere un più alto grado d'umanità.

La commedia poteva indubbiamente comunicare una impressione complessiva e fornire alcuni stimoli; ma solo alla filosofia era dato di esercitare un'influenza profonda. A questo proposito fu decisivo il fatto che Panezio[35] stabilisse dei rapporti strettissimi con il circolo degli Scipioni ed anzi ne divenisse il centro, e che poi, con una grande opera sui doveri, facesse propaganda in un ambito più vasto per quel nuovo ideale umano che egli aveva delineato sul fondamento della filosofia stoica del *logos*, ma con una sensibilità tutta sua e schiettamente ellenica. Ellenica è la sua antropologia, che vede nell'uomo un essere unitario tra le cui parti, anima e corpo, esiste, determinata dalla loro stessa natura, una perfetta armonia ed un'intensa azione reciproca; ellenica è la sua concezione degli istinti primari e delle virtù fondamentali della natura umana, l'importanza attribuita all'aspirazione a conoscere e alla scienza, l'esaltazione della giustizia come virtù sociale indipendente dal diritto positivo, la sublimazione del coraggio, che diviene il sentimento magnanimo di chi s'innalza su tutto ciò che è terreno, infine la valorizzazione della σωφροσύνη, che, grazie al dominio esercitato dal *logos* sugli istinti, assicura all'anima la pace e la letizia e a tutta la vita conferisce equilibrio e coerenza. Ellenica è soprattutto la viva sensibilità estetica, che riconosce nell'armonica fusione di tutte le fondamentali energie spirituali la vera bellezza dell'uomo, concepisce il bene morale come « bello morale » e, a contatto con una personalità compiutamente sviluppata, prova lo stesso genere di piacere che è comunicato dai personaggi d'un dramma. Plutarco, nel descrivere l'armonia che spirava da tutta la personalità di Pericle, elenca una volta gli stessi tratti che Panezio attribuisce al suo uomo idea-

[35] Per quanto segue cfr. M. POHLENZ, *Antikes Führertum*, p. 139 ss.

le. Quando però Panezio delinea le caratteristiche della personalità completa, il fine che essa pone alla vita, il sigillo che vi imprime, davanti ai nostri occhi si profila piuttosto la figura d'un nobile romano, di Scipione per esempio, la cui sfera d'azione non era la piccola *polis* greca, ma l'impero universale. Ed è chiara l'allusione all'aristocratico romano quando Panezio, a chi aspira alla grandezza, propone come meta fra tutte bellissima e moralissima la virtù del principe che si pone disinteressatamente al servizio della collettività. L'ideale di Panezio altro non è che la fusione della *paideia* ellenica con la forza, la disciplina e il senso dello stato romani.

I Romani dovevano sostituire al concetto di « bello morale » il loro *honestum*, che nella sua accezione originaria era la virtù che apriva la strada agli *honores*, alle cariche pubbliche, ed il cui significato venne approfondito solo ora; e potremmo scoprire come anche per tutto il resto il pensiero ellenico venne adattato alla sensibilità romana. Tuttavia proprio i migliori tra i Romani videro nell'ideale paneziano l'esaltazione e il compimento delle proprie caratteristiche specificamente nazionali. Ora Panezio, malgrado l'alto valore attribuito alla personalità individuale, aveva trovato la norma suprema dell'agire nella natura umana intesa come fenomeno universale. Poteva così svilupparsi, di qui, l'idea d'una umanità estendentesi al di là dei confini nazionali; tuttavia, in concreto, tale umanità si sviluppò nell'ambito di una nazione ben determinata e dai caratteri ben marcati, e nulla era più lontano dal pensiero dell'aristocratico Panezio d'un ideale umano universale, valido in egual misura per tutti gli uomini e tale da prescindere dalle loro differenze. Perfino all'interno di un medesimo popolo egli stabilì delle distinzioni nettissime in base all'origine, al bagaglio ereditario, alle doti naturali, alla classe sociale, alla professione, ed egli stesso aveva presenti in primo luogo gli

appartenenti alla sua stessa classe e voleva mostrare in special modo ai Romani quale fosse il loro dovere morale.

C'è una differenza radicale tra l'umanità di Menandro, delicata, desiderosa di pace o avida di piacere, un po' piccolo-borghese, e questa concezione virile, energica, sorretta dal senso della responsabilità di fronte allo stato. In quest'ultima l'« umanesimo » pericleo, tutto proteso alla multiforme esplicazione della personalità al servizio della comunità, riviveva in una forma nuova, determinata dall'incontro di due popoli e rielaborata in funzione d'un impero universale.

Ciò non toglie che anche la concezione dell'*humanitas* potesse venire promossa da Panezio e messa al servizio della romanità. Infatti la *paideia*, che per Panezio era un momento del pieno esplicarsi delle facoltà umane, non comprendeva solo la formazione intellettuale, la conoscenza delle buone regole della società, il comportamento distinto e la nobiltà d'animo, ma anche un atteggiamento « umano » nei confronti del prossimo, in particolare di quanti, socialmente, si trovavano ad un livello inferiore. I Romani, già nell'epoca più antica, avevano pregiato la mitezza verso i vinti; ma se ora negli ambienti della migliore aristocrazia si acuì la consapevolezza che era dovere morale del singolo proconsole non considerare i sudditi come una massa da sfruttare, ma anzi adoperarsi affinché avessero una vita per quanto possibile buona e felice, noi non stentiamo a riconoscere qui l'insegnamento di Panezio. Nel piccolo trattato scritto per il fratello Quinto quando fu inviato ad amministrare una provincia, Cicerone riconosce esplicitamente che questa *humanitas* era nata in Grecia[36].

In tal modo Panezio creò le condizioni per la nascita d'una *humanitas* romana; ma, come il termine, anche il

[36] Cicerone, *Ad Quint.* I 1, particolarmente 25-27.

fenomeno si sviluppò solo nel primo secolo a. C. L'ideale umano universale di Panezio fu approfondito dal suo discepolo Posidonio, il quale, attingendo alla sua esperienza metafisico-religiosa, scoprì la vera essenza dell'uomo nella sua parte divina, nel demone dimorante nel suo intimo, e all'uomo assegnò la missione di cooperare, teoreticamente e praticamente, al divino ordine del mondo. L'*humanitas* in senso stretto ricevette però la sua impronta definitiva soltanto da parte di quel pensatore romano che attuò più di ogni altro, in ogni manifestazione dell'esser suo, la fusione dello spirito romano con lo spirito ellenico: Cicerone. Non solo Cicerone ha sempre sulle labbra l'*humanitas*, ma la realizza in concreto nella sua vita. All'aristocratico paneziano subentra per vero con Cicerone, che era *homo novus*, la « persona colta »; ma questo *homo politus* è l'uomo fornito d'una nobiltà ideale, che sviluppa tutte le virtualità insite nella sua natura realizzando un altissimo ideale umano: egli padroneggia tutta la cultura intellettuale della sua epoca, ha una viva sensibilità per le scienze ed il gusto del bello, possiede garbo, tatto, cortesia, l'ironia socratica e l'umorismo; la persona ben curata come pure la disinvoltura con cui si muove in società e le buone maniere lo rivelano uomo raffinato; ma, soprattutto, unisce a queste doti l'elevatezza dei sentimenti ed una mirabile educazione del cuore, una benevolenza verso il prossimo che scaturisce dall'intimo, lo spinge ad aiutare gli altri disinteressatamente e – in antitesi sia con l'antica tradizione romana sia con Panezio, in cui proprio l'*humanitas* esigeva la massima severità contro chi insidiasse la comunità – mostra comprensione per le debolezze degli uomini, esercita la virtù della tolleranza e, accanto al diritto positivo, fa posto all'umano senso dell'equità[37].

[37] Cicerone, *De or.* II 72; *Rep.* I 28; *Off.* II 51. Cfr. M. Pohlenz. *Die Stoa.* I. p. 272.

Una linea evolutiva rettilinea porta dalla pienezza d'umanità dell'Ellade periclea, attraverso l'ideale della personalità in sé conchiusa proposto, dopo il suo incontro con l'espressione più nobile della romanità, dal greco Panezio, fino all'*humanitas* ciceroniana. Cicerone si ricollega esplicitamente all'opera di Panezio intorno ai doveri e si sente chiamato a perpetuare la tradizione del circolo degli Scipioni. Tuttavia egli è istintivamente portato a far ciò nello spirito di una nuova epoca e attingendo alla propria spiritualità, che è più mite, più « umana ». Egli è schiettamente romano, ma d'altra parte è più profondamente ellenizzato di ogni altro suo concittadino e proprio per questo appare disposto ad accogliere nel suo ideale umano dei tratti che valgono a spiritualizzare e a trascendere la romanità.

La rigidezza e la durezza proprie della romanità più antica si uniscono in Cicerone alla benevolenza, alla gentilezza, alla compassione; la dignità romana, la *gravitas*, stringe un patto con la χάρις attica, e lo spirito contadino di Catone cede ad una civiltà più raffinata che fonde la solidità e la forza romana con la spiritualità e la filantropia ellenica. È questa l'« umanità antica », quale appare a noi moderni. Ma anch'essa non è precisamente nata da una generica idea dell'umanità, sibbene dall'incontro di due popoli strettamente affini, le cui migliori caratteristiche si fondono in essa formando una cosa sola: le differenze esistenti fra questi due popoli ne risultano dissolte, ma ciò d'altra parte fa sì che tanto più essi si saldino insieme, contrapponendosi alla rimanente umanità « barbara ». Cicerone si sentiva romano, non altro, e si sarebbe opposto energicamente se qualcuno, richiamandosi all'*humanitas*, lo avesse messo sullo stesso piano d'un negro « civilizzato ». Solo partendo dalla nazione greco-romana e dal suo sviluppo storico noi possiamo cogliere il senso di questa « umanità ».

È però ancora più importante un altro punto, affatto trascurato dai moderni. L'*humanitas* non esaurisce per Cicerone l'ideale umano nella sua interezza. Né potrebbe farlo: ché l'*humanitas* si riferisce essenzialmente alla sfera privata, non all'attività sviluppata al servizio dello stato, attività che costituiva la ragione di vita del Romano. Quando Cicerone, durante il suo consolato, dovette soffocare la congiura catilinaria, l'*humanitas* gli sarebbe apparsa un tradimento verso la repubblica. E in ogni altra occasione vale, per ciò che attiene alla vita pubblica, la legge che l'*humanitas* deve accompagnarsi alla fermezza e all'austerità. Perciò quando Cicerone, nelle orazioni o nelle lettere commendatizie, vuole elogiare il carattere schiettamente romano e l'attitudine ai compiti pratici di una determinata persona, non nomina mai la sola *humanitas*, ma le accosta la *virtus*, oppure, secondo l'uso romano antico, parla soltanto di quest'ultima[38]. In modo esattamente uguale si regola Cesare quando del giovane Procillo, inviato come ambasciatore ad Ariovisto, dice che è un uomo della più alta *virtus* e *humanitas*[39]. Procillo possiede, diremmo noi, la cultura e l'agilità mentale meglio adatte a condurre delle trattive diplomatiche ed in pari tempo la fermezza necessaria per sostenere energicamente gli interessi romani. « Rifletti – scrive Cicerone ad un amico – che sei *homo*, ma anche che sei *vir*! »[40].

Per Panezio e per il circolo degli Scipioni l'interesse politico e la vita privata costituivano, come nell'età periclea, un'armonica unità. Nel primo secolo a. C. anche a Roma l'individualità si era irrobustita al punto da creare,

---

[38] *Virtus et humanitas* p. es. in Cicerone *Caecin.* 104, *Planc.* 58, *Balb.* 18, *Lig.* 12, *De or.* III 58, *Epist. Fam.* XIV 11 (di Tullia), XIV 1, 1 (di Terenzia; e cfr. 1, 4).

[39] Cesare, *B. Gall.* I 47.

[40] Cicerone, *Epist. Fam.* V 17, 3; cfr. *Cael.* 26: *humanitas atque leges.*

accanto alla sfera politica, una sfera privata, con le sue leggi e i suoi ideali. Era, questo, l'ambito dell'*humanitas*, che, permeata di spirito ellenico, ora fu posta come un attributo a sé stante a fianco dell'antica *virtus* romana.

Solo la fusione dell'*humanitas* e della *virtus* realizzò dunque per questa età l'immagine dell'uomo perfetto e del Romano perfetto. Seguì l'età augustea, in cui la coscienza nazionale romano-italica ricevette ancora un impulso possente. Augusto elevò a programma di governo la restaurazione dell'antica *virtus* romana e, ispirandosi a lui, Orazio esaltò nelle odi romane questa *virtus* come l'unico, esclusivo ideale della nazione. Egli contrappose alla troppo raffinata e rammollita civiltà contemporanea la forza maschia e l'esemplare severità di costumi che erano stati propri del semplice mondo contadino dell'età antica. Lo splendore dell'*humanitas* doveva necessariamente attenuarsi e la parola stessa, nell'uso, divenne rara. Essa tornò di moda solo gradualmente, ma, come avvertirono gli stessi contemporanei, in un'accezione alquanto diversa. « Cicerone, Varrone e gli antichi in genere – osserva nel secondo secolo d. C. Gellio – usavano la parola *humanitas* per " cultura ", nel senso della *paideia* greca; ora noi intendiamo con questa parola la filantropia, la benevolenza verso gli altri uomini »[41]. L'antitesi è mal impostata, in quanto, per Cicerone come per Menandro, la « cultura » includeva anche l'educazione del cuore e la filantropia; ma uno spostamento e un restringimento del concetto di *humanitas* si ebbero realmente. L'*humanitas* passò ad indicare il senso della socialità, che, sotto il governo autocratico, aveva scarse occasioni per intervenire attivamente nella vita pubblica, tanto più che l'amministrazione diveniva sempre più monopolio dei funzionari di

[41] Gellio, XIII 17.

carriera, e che si risolveva quindi in una forma di filantropia, si manifestava come l'amorevole interessamento del privato per i propri simili. Come la « filantropia » per i sudditi dell'impero di lingua greca, così presso i Latini l'*humanitas*, in quanto atteggiamento « umano », disposizione ad aiutare gli altri, divenne, nell'uso linguistico come nella vita pratica, il connotato di un viver civile nobilmente ispirato (« Finché siamo in mezzo agli uomini esercitiamo l'umanità »: così conclude Seneca la sua opera sull'ira), fino al giorno in cui fu sostituita dalla *caritas* cristiana.

Nel Medioevo l'esistenza terrena fu concepita come una preparazione all'aldilà e la vita non ricevette più una norma da parte dell'uomo stesso, ma fu regolata dal comandamento divino e dalla Sacra Scrittura. Ma quando il Rinascimento si affrancò dalla tutela della Chiesa e dai ceppi della scolastica e gli uomini, mossi da un nuovo sentimento della loro forza, ritrovarono nella propria natura, con l'aiuto del pensiero classico, la norma dell'agire, Cicerone fu il principale mediatore dell'antico patrimonio intellettuale e la sua *humanitas* riacquistò tutta la sua validità. Questi uomini condivisero con gli antichi il forte sentimento dell'Io e l'impulso ad esplicare compiutamente il proprio essere; ignoravano invece, e qui è la differenza col mondo greco-romano, il legame con lo stato e la nazione. Era pertanto inevitabile che non cogliessero questo aspetto dello spirito classico e vedessero nella sola *humanitas*, anche disgiunta dalla *virtus* e dal senso dello stato, la compiuta realizzazione d'un ideale umano che prescindeva dai confini nazionali. Ma in tal modo questo « umanesimo » spezzava il vincolo naturale che legava l'uomo antico – l'uomo romano e l'uomo pericleo – alla comunità.

Né la situazione poté mutare quando il Winckelmann si aprì una via d'accesso diretta alla grecità. Fu-

rono la sensibilità estetica e la gioia che nasce dalla contemplazione della bellezza – intesa, questa, nell'accezione estesissima che ebbe nell'Ellade – a dischiudere un mondo nuovo. Ma un'esatta comprensione dell'atteggiamento politico dell'uomo greco rimase precluso anche a questo « secondo umanesimo », e per Wilhelm von Humboldt, per citare un caso, l'esemplarità dell'uomo greco risiedeva nel compiuto sviluppo d'una personalità individuale che non ha altro riferimento se non all'Io ed è libera da qualsiasi legame esterno.

Solo il nuovo orientamento che s'affermò successivamente nella scienza dell'antichità classica, ponendosi come fine un'indagine esauriente della vita antica, rinunciò all'idea che i Greci avessero rappresentato un ideale umano assoluto, indipendente da qualsiasi circostanza di tempo e di luogo. Ci si rese conto che anch'essi erano stati un popolo ben determinato, con caratteristiche precise, fissate, tra l'altro, dalla loro evoluzione storica, e poco alla volta si cominciò anche a capire quale significato fosse da attribuire al fatto che un filosofo greco aveva definito l'uomo un animale destinato alla vita in comunità. Soltanto allora lo sguardo poté spaziare liberamente sul mondo dell'Ellade e scoprire che nell'ideale di un'umanità completa rientrava anche il sentimento della comunità e che la personalità individuale aveva modo di realizzare il proprio essere solo in seno all'organizzazione statale; e si comprese come proprio le più grandi opere della poesia e dell'arte erano state create presso gli Elleni come espressioni della collettività e in funzione di essa.

Conseguentemente doveva mutare anche il significato dell'umanesimo. Si radicò un convincimento nuovo: chi vuol divenire un uomo completo nello spirito di una grecità colta nei suoi reali valori, non può considerare come fine preminente della vita il costituirsi autonoma-

mente a personalità individuale. Deve avere invece sempre presente d'essere nato membro d'un tutto; egli preserverà la sua interiore libertà e indipendenza, vivrà una vita sua, cercherà l'istanza suprema di ogni risoluzione decisiva solo dentro il proprio petto, ma riconoscerà d'altra parte nei doveri assolti verso la comunità – intesa questa nel suo senso più profondo – il suo vero compito morale. Il genuino umanesimo può cercare il compimento dell'umana natura solo nel quadro della comunità. Chi ancora oggi intravedesse nell'umanesimo un pericolo per lo spirito nazionale e per il sentimento dello stato, dimostrerebbe soltanto di non conoscere i risultati cui è pervenuta la scienza e d'ignorare chi furono gli Elleni. Non c'è migliore educazione del senso della socialità che la consuetudine con lo spirito ellenico.

Noi oggi non vediamo più nei Greci degli uomini esemplari in senso assoluto. Per tacere di aberrazioni come la pederastia o di aspetti disumani quale l'esposizione degli infanti, che fu pratica corrente proprio nell'« umana » società delle commedie menandree, avvertiamo quali limitazioni ci siano nella scarsa sensibilità per la natura e il valore della donna, nel disprezzo per il lavoro manuale, nella sopravvalutazione della bella forma a spese del contenuto. Noi notiamo soprattutto la tragicità insita nel fatto che il medesimo impulso all'autodeterminazione che mise in grado i Greci di sviluppare per la prima volta nella storia una vita politica e di creare un libero organismo statale, distrusse, a causa dell'esasperazione degli interessi individuali, questo stato e tolse così al popolo non solo la libertà, ma la sua stessa carica vitale. E tuttavia rimane salda una verità: gli Elleni non sono soltanto pervenuti a singole conquiste culturali che non furono superate da nessun altro popolo in nessuna epoca della storia, ma si trovano, nel senso più ampio, alle sorgenti stesse della civiltà occi-

dentale. Poiché essi hanno posto le basi della scienza, della filosofia e dell'arte e hanno segnato a tutta la vita spirituale dell'età moderna la direzione che è l'unica in cui essa possa muoversi e progredire. Gli Elleni sono il popolo che nel periodo del suo massimo splendore, proprio attraverso lo sviluppo della sua specifica natura, ha portato le più nobili energie del genere umano a dispiegarsi così armoniosamente come, nella storia, non avvenne mai più. Per questo ancora oggi gli Elleni possono indicarci una via e valere come un modello di vita.

INDICE DEI NOMI

Accademia 230, 704, 793, 807, 810
Achille 19 ss., 22, 29, 470, 587; scudo di A. (nell'*Iliade*) 465 s.
Acropoli, v. Atene
Afrodite 20, 61, 86
Agamennone 19, 23 s., 50, 767
Agesilao 250 ss.
Agostino (S.) 13, 659
Aiace 183, 546, 576, 589 s., 600 ss., 765 s.
Alceo 41, 274 s., 283, 681
Alcesti 473 s., 728 s., 825
Alcibiade 224, 349 s., 586
Alcidamante 753
Alcmane 286, 538, 589, 689
Alcmeone 287, 327
Alessandria 457, 524, 556 s., 794
Alessandro 131, 256 s., 589
Anacreonte 612
Anassagora 379, 702
Anassimandro 113, 190 s., 321, 324
Anite 552
Anonimo della *Costituzione degli Ateniesi* 618, 668, 750, 785
Anonimo del *Sublime* 513
Anonimo περὶ νόμων 223.
Anonimus Iamblichi 223.
Antifonte oratore 785 s.
Antifonte sofista 221, 223, 254, 753
Antigone 48, 726, 781
Antigono Gonata 637
Antioco di Ascalona 709
Antipatro stoico 736 s.
Antistene 405, 633, 801
Apollo 90 ss., 98 s., 482; apollineo e dionisiaco 514, 836 s.
Arcesila di Cirene 683 s.
Arcesilao filosofo 459
Archiloco 149 s., 266-274, 283 s., 483, 612
Archimede 707 s., 794
Areopago (discorso dell'A. negli *Atti degli Apostoli*) 138
Ares 79, 585 s.
Aristarco di Samo 321
Aristippo 404 s., 602, 632
Aristofane 250, 323, 474 s., 512 s., 517 s., 543 s., 625, 730 s., 782 s., 818, 827
Aristone stoico 511
Aristosseno 300, 488, 510, 800
Aristotele 169, 179 s., 201, 232, 256 s., 440-453, 488, 499, 502 s., 521 s., 550, 586, 630 s., 638 s., 646 s. 693 ss., 699, 706 s., 753 s., 800
Arsinoe 557, 734 s.
Artemide 86 s., 464, 545
Aspasia 723 s., 849
Ate 24
Atena 61, 87 s., 126 s., 584, 775
Atenagora 800 s.
Atene 209-221, 248 ss., 349 s., 545, 614-621, 773-777, 830, 839-856; acropoli 774 s., 851; Partenone 471, 839 s., 845; fregio panatenaico 845 s.
Atomisti 124, 376, 410; cfr. Democrito
Attica 238 s., 546
Augusto 459

Babilonesi 320
barbari cap. VI (spec. 241 s., 253 ss., 260), 752 ss., 809; cfr. Elleni e, nell'Indice II, *humanus*
Bellerofonte 590, 610

Callicratida 250, 746
Callimaco 524, 556, 735, 820
Campania 561
Cariti 484
Carneade 459 s.
Cassandra 715
Cesare 125, 864
Cheronea 621
Cicerone 181, 463, 527, 562, 564 s., 709, 863 ss.
Cimone 545, 773
Cinici 633 ss.
Clitemestra 51, 726
Corinna 719
Corinto 666, 686, 772, 839
Cratete di Mallo 512
Cresila 473, 476
Crisippo 56, 259, 458, 481, 504, 645, 697, 708
Cristiani, Cristianesimo 67 s., 172, 182, 500, 696, 761
Crizia 120 s.

Damone 487, 489, 846 s.
Delfi 98 s., 105 s., 815
Demetra 85, 101 ss., 238 s.
Democrito 358, 376, 384, 410, 515, 520, 581, 595, 631 s., 702
Demostene 125, 127, 619 ss., 776, 786
Dicearco 180, 359, 707, 800
Dike, *dike* 41, 97, 189-193, 581, 594, 614, 679
Diogene di Apollonia 113, 165, 333, 377
Diogene di Babilonia 489, 511
Diogene di Sinope 170, 551, 633 ss., 794, 801
Dione di Prusa 527, 696, 817, 827
Dione di Siracusa 230, 436 s., 812
Dionisio di Alicarnasso 511, 828
Dioniso 63, 80, 104 ss., 540 s., 721; cfr. Apollo
Dori 202, 206, 803, 812
Duride (coppa di D.) 805

Ecateo 324, 337, 792
Edipo 46 s., 163 s., 568
Efesto 89, 675
Eforo 355
Egesia 170, 632 s.
Egiziani 108, 322
Elena 20, 464, 490. 715
Eleusi 101 s.
Ellade, Elleni (nome) 243, 254-260
Empedocle 117, 176, 377 s.
Epicuro 54 s., 135 s., 170 s., 180, 184, 232, 454 ss., 489, 639-642, 651, 653, 708, 736
Epitteto 58, 184, 658, 758, 760 s., 801 s.
Eracle 162, 164 s., 467
Eraclide Pontico 321
Eraclito 52, 76, 118, 191 ss., 245, 370-374, 701
Eratostene 259 s., 325, 457, 523, 857
Erinna 552, 733 s.
Erodoto 95, 114, 155 ss., 247 s., 338-344, 542, 591, 606, 790 ss.
Eros, *eros* 96, 116, 153, 281, 366, 422, 479 s., 811 s., 836
Eschilo 42 ss., 48 ss., 115, 126, 158 ss., 246, 344, 590. 605, 725 s., 780 827, 840
Eschine di Sfetto 723 s.
Esiodo 42, 95 ss., 147-153, 174 s., 238, 264 s., 366, 536 s., 577, 594, 602 s., 662 s., 678 ss., 716 s., 770, 814, 822; *Certame di Omero e di Esiodo* 680, 814
Ettore 16, 38, 94, 604
Eumeo 677 s., 749 s., 755
Euripide 126, 164 ss., 250, 473 s.,

484, 545 s., 623 ss., 657, 701 s., 703, 727 ss., 752, 755, 765 ss., 781, 783, 818, 819, 827, 843 s.
Eusebio 528
Evemero 132

Fidia 847, 851
Filippo di Macedonia 252, 786
Filolao 369
Filostrato 527

Gaia 85
Gellio 865
Gorgia 389 s., 490 s., 518 s., 786, 819, 827

Hades 164
Hera 64 s., 86
Hermes 89 s.
Hestia 85

Ierone 598, 608, 612
Ifigenia 250, 729, 752 s.
Inno omerico ad Apollo 263 s.
Ioni 113, 144, 173, 207 s., 237, 379
Ippia 185, 388
Ippocrate 76, 113, 253 s., 327-335, 541 s., 637, 798
Ippodamo 775, 846 s.
Isocrate 255 s., 364, 492 ss., 523, 591, 620, 689 s., 787 ss.
Isso (mosaico della battaglia di I.) 559

Kronos 62, 96

Leonida 606
Licurgo 202 s.
Lisia 511, 738, 786 ss.
Lisippo 480, 827
Luciano 698 s

Macedoni 252, 257 s.
Marco Aurelio 459, 596
Medea 164, 624, 765 ss.
Menandro 118, 522, 636, 673, 695, 733, 736, 739, 783, 853-856
Mimnermo 144 s.
Muse 513 ss.
Musonio 499, 698, 737, 739

Nicia 128, 688
Nosside 734

Odisseo 23, 146, 237, 584, 600 s., 676 s.
Olimpia 62, 244, 815 ss.
Olimpiade (madre di Alessandro) 734
Olimpii (dèi) 66 ss.
Omero, mondo omerico cap. I, 38 s., 66 s., 78 s., 95, 100, 142 ss., 243 s., 464 ss., 495, 523, 532 ss., 581 s., 830; *Iliade* e *Odissea* 597-602, 675-678
Orazio 459, 519, 529, 591, 650, 655, 769 s., 824 s.
Orfeo, orfismo 25 s., 107-113, 176 s., 799

Panezio 181, 301 s., 459, 463, 504 ss., 512, 525, 565 s., 697, 708 s., 759, 768, 795, 798, 859-863
Parmenide 114, 336, 374 s.
Partenone, v. Atene
Periandro 772
Pericle 128, 210-217, 249, 463, 615, 666 ss., 685, 723, 728, 756 s., 774, 784 s., 844-851
Persia, Persiani 245 ss.; guerre persiane 245 ss., 614
Pindaro 42, 83, 93, 99, 110, 238, 483, 496 s., 598, 602, 607-613, 683, 720
Pisistrato 209, 665, 772
Pitagora, Pitagorici 110, 176, 368 ss., 484, 488, 799
Platone 25 s., 53, 75, 116, 118, 122 s., 153, 167 s., 177 ss., 228 ss., 251, 406-440, 485, 487 s., 500 s., 503, 514, 520 s., 547

ss., 559, 572, 583, 585, 620, 627-631, 638, 655, 692 s., 704 ss., 710, 732, 738, 748, 751, 757, 763, 789, 799 s., 804, 807 s., 828 s., 852 s.
Plotino 460, 507 s., 658
Plutarco 182, 240, 261, 636, 667, 698, 741 ss., 749, 828, 829
Polibio 355, 494, 829
Policleto 469 ss., 480, 509, 827
Posidone 85
Posidonio 137 s., 182 s., 325 s., 359 s., 526, 532, 566, 658, 697, 709 s., 862
Prassitele 479
Prodico 120, 165, 388, 828
Prometeo 44, 148 s., 551, 765, 780
Protagora 120, 357, 380-390, 583, 622, 805, 819, 847, 850

Romani 260 s., 561 s., 751 s., 829, 858-866

Santippe 722
Saffo 275-283, 537 ss., 683, 689, 718 s., 769
Sapienti (Sette) 612, 700, 821
Semiti, civiltà semitica 458, 651
Semonide 144, 717
Seneca 138, 566, 657, 760
Senocrate 130, 447
Senofane 100, 114, 285, 367, 700 s.
Senofonte 128, 178, 228, 479, 498 s., 509, 543, 622, 671, 688 s., 721 s., 724, 732
Serse 160, 589, 605, 780
Simonide 613
Socrate 52, 121 s., 166 s., 178, 225-228, 391-404, 478, 498 ss., 548 s., 579, 625 ss., 685, 691, 704, 722, 793, 806, 811
Sofisti, sofistica 220-225, 254 s., 380-390, 618, 687, 792 s.
Sofocle 46, 48, 128, 161 ss., 240, 546 s., 576, 591, 726, 755, 765, 781, 824, 843, 846
Solone 97 s., 145, 191, 208 s., 289 s., 451, 663 ss., 682 s., 771
Sparta 201-207, 249 ss., 603-606, 621 s., 684, 719, 803
Stoa 55 ss., 136 ss., 171 s., 180-184, 233, 260, 300 s., 454-459, 525 s., 565, 642-653, 696 ss., 708, 759 ss., 833, 854; cfr. Zenone, Crisippo

Talete 76, 319, 365 ss., 700
Taraxippos 31
Telesilla 719
Temistocle 219, 294 ss., 477 s., 817, 821
Teocrito 552-556, 735 s., 825
Teofrasto 707, 736, 857
Teognide 119, 287, 592, 597, 607, 613, 681 s.
Theia 83
Themis 189, 568
Tirteo 206, 496, 603 ss.
Traci 109, 585
Tucidide 211, 217, 223, 344-355, 617 s., 671, 791, 818 s., 850
Tyche 120, 134, 164 s.

Virgilio 710 s.
Vitruvio 510, 526

Zenone 55 ss., 136 s., 232 s., 454-456, 642-652; cfr. Stoa
Zeus 34 s., 43 s., 84, 115, 148 ss., 160 s.

INDICE DELLE COSE

abitazioni 557 s., 777 s.
affezioni (πάθη) 520 ss., 645 ss.; cfr. πάθος
ἀγάπη 761
ἀγαθός 386 s., 392-403, 574 s.; cfr. bene
agonismo, spirito agonistico 813-832
agricoltura 437, 661, 678 s., 688 s., 692, 697
adiaphora 643-648
αἰδώς 593-596, 635, 656
αἶσα 592
aldilà e al di qua 173-184, 611. 653 ss., 837 s.
ἀλήθεια 336, 364, 580 s.
allegorica (esegesi) 101
altruistici (impulsi) 643
amicizia 642
amore 280 ss., 309
ananke 41
ἀνδρεία, v. valore
anima 14-19, 24 ss., 107 s., 123 s.. 172 s., 370, 402, 414-419, 502; cfr. corpo, psicologia, *psyche*
animali 531 s., 635
antropocentrismo 137, 442, 456, 536, 565 s., 652
apatia 647, 652
architettura 467
areté 152, 199, 386 ss., 393-403, 417 s., 571, 575 ss., 644, 679; cfr. virtù, πολιτικὴ ἀρετή
aristocrazia 606 ss., 611 s., 615 s.; etica aristocratica 588 s.. 606-612, 694
armonia 371 s., 463 ss., 482, 484, 507
arredamento, v. abitazioni
arte cap. X (spec. 508 ss., come imitazione 519 ss.), 724 s., 775, 779, 841 s.
artigianato, v. industria
artisti 515 ss., 698 s.
ascesi 109, 172 s., 801
ἀσέβεια (processi di) 121, 703
ἀστειότης, v. urbanità
astrale (religione) 58
astronomia 319-322
atarassia 640 ss.
ate, v. nell'Indice I
atleti professionisti 817
autarchia (economica o morale) 186, 196, 395. 450 s.
autodeterminazione 26 s., 38 s., 54, 186, 195, 233 s., 868
autonomia morale 456, 572 ss., 644; a. politica 195 ss.

banausi, βάναυσοι 681, 684, 686, 695
banche 670
barbari, v. Indice I
bello (il) cap. X; il bello e il bene 495 ss.; in Platone 422 s., 500 ss., 629; in Isocrate 494; il bello morale 505, 859; cfr. καλός
bene (il) 392-403, 574 ss., 581 s., 625 ss., 644; idea del bene 122, 167 s., 412, 627, 630; cfr. ἀγαθός
βοῶπις 64
βούλεσθαι. βουλή, βούλησις 397,

444, 579
bucolica (poesia), v. Teocrito nell'Indice I
« buoni » e « cattivi » 607, 611, 681, 750

cadavere vivente 17 s.
capitalizzazione 670 s., 693 s.
canto 482 s.
carattere 52, 299 s., 447, 506; cfr. *ethos*
catarsi 521 s.
cause (dottrina delle c.) 55 s., 311, 341, 350, 352 s., 376 ss.
ceramica 665 s.
χάρις 828, 846, 856, 863
« Chi agisce, patisce » 50 s., 159 s., 726
civiltà, cultura 169 s., 213, 440, 551 ss., 633 ss.; civiltà classica 261, 829
clubs politici 617
colonie 241, 661
colore (uso del c. nelle arti figurative) 481 s.
commedia 166, 474 s., 517, 623, 782, 818, 842; c. romana 858
commercio cap. XIII
comparativo (uso del c.) 823 s.
comunismo 431, 438, 692 s.
conoscenza (impulso alla c.) cap. VIII
« Conosci te stesso » 370 s., 590, 612
conservazione (istinto di c.) 643
consolatoria (letteratura) 654
contadini 543 s., 602 s., 663, 667, 678, 689; cfr. Esiodo nell'Indice I
coregia 826
cori 486
corpo e anima 14 ss., 26, 402, 797-803, 837
corse dei carri 813 s.
coscienza morale 356 s.
cosmo, v. *kosmos*
cosmopoli 223, 260, 454 s., 651
creativo (elemento) 525, 836 s.; creatività artistica 513 ss.
critica stilistica 512 s.
critici (filologi, κριτικοί) 411 s.
cultura, v. civiltà, *paideia*, urbanità
cura delle anime 799

decorum 506, 510
dèmone (δαίμων) 31 s., 51 s., 115 s., 130, 174, 182, 578
democrazia 209-217, 615, 664-668, 773, 802 ss., 840, 848 ss.
destino cap. II, 832; cfr. *heimarmene*, *moira*
dialettica 363, 789
dialogo 789
dikaiosyne, v. giustizia
dike, v. Dike nell'Indice I
diritto formale 193, 433 s., 619; cfr. giustizia; d. naturale, v. natura
divenire 372, 409
divinità 33, cap III, 198, 456, 572, 832 s.
donna 204, 431, 464 s., 539 s., cap. XIV
dovere: il « Tu devi » 573, 651 s.
doxa 336, 581
dramma satiresco 163, 166, 546

economia monetaria 669 ss.
educazione 204, 428 ss., 435, 487 s., 740 s., 803-811
εἰδέναι 310; cfr. sapere
εἶδος 408 s., 440 s.
εἵμαρτο 30, 35
ἑκών 445
ἐλευθεριότης 694, 756
empietà, v. ἀσέβεια
emulazione, v. *eris*
epitafio 211, 784
ἐπιθυμητικόν 416 s., 424 s., 427, 433
ἐργαστήρια 669, 687, 746
eris 822 s., 830
eroi 118 s., 174 s.

eros, v. Eros nell'Indice I
esposizione degli infanti 204, 739, 868
essere (l'e.) 123, 374 s., 409-412, 456, 502
estetica (sensibilità) cap. X (spec. 508 ss.), 836; sensibilità e. e senso etico 421 s., 496 ss., 629
età (mito delle e.) 150 s., 674, 678 s.
ethos 52, 118, 447; e. della musica 487 ss.
etica 410 s., 447, cap. XII (spec. 622 ss., 629 s.)
etnologia 331, 541
eudaimonia 395, 419 ss., 449, 577 ss., 643 s., 694
εὐσέβεια 111
εὐθυμίη 631 s., 702

famiglia 743 ss.; cfr. matrimonio
fantasia 527 s.
fede 71
feste panelleniche, giochi sportivi 244 s., 611, 813-817
filantropia 856, 865 s.
filosofia cap. IX, 795; il termine « filosofia » 363 s., 701, 807; suddivisione della f. 447; f. ellenistica 455-460, 638-659
finalismo, v. teleologia

gare, v. agonismo, feste, sport
generalizzazione (tendenza alla g.) 311 s.
geografia 324 ss.
geometrico (stile) 466 s.
giambica (poesia) 268 s.
ginnasio, ginnastica 809-813, 837; cfr. sport
giudizio delle anime 109 s., 177, 180
giuridico (ordinamento) 44, 192 s., 679; cfr. diritto
giurie popolari 619, 664, 666, 788
giustizia 97, 190 s., 222 s., 227, 419, 425, 594-597, 626 ss., 834; amministrazione della g. 594, 619, 819; cfr. diritto, giurie popolari e, nell'Indice I, Dike
giusto mezzo, v. mezzo
gloria 598 s., 603 ss., 815 s.
guadagno (istinto del g.) cap. XIII (spec. 674 ss.), 837
guerra 217 s., 245, 385 s., 606 s., 617, 821; spirito guerriero 206, 427, 585

heimarmene 41, 55-59, 644
honestum 860
humanus 858 ss.
hybris 161, 589 s., 780

iato 492
ideali di vita 601, 699-711
idealismo 691
idee (dottrina delle i.) 406-413, 456, 581 s., 627; idea del bene, v. bene
ἰδεῖν 310
illusione (teoria dell'i.) 518 s.
imitazione (come essenza dell'arte) 519-527
immateriale (l') 373 s., 407 ss.
immortalità 103 s., 106 s., 139, 173-184, 443
individualismo 214, 217 s., 404 s., 480, 632
industria cap. XIII (spec. 664 s., 668 s., 672 s.)
insegnamento, v. educazione
intellettualismo 399, 579-583
invidia (φθόνος) degli dèi 154, 168
io (sentimento dell'io) cap. I, 572 s., 831, 834, 866
isonomia, isegoria 615
ἱστορίη 310, 341
istruzione, v. educazione; istruzione obbligatoria 804 ss.
καλοκἀγαθία 497 ss., 688 s., 798
καλός 463 ss., 484, 495-508

kosmos 80, 168 s., 369, 534; vita e ordine cosmico 44, 80, 119, 126, 150, 152, 155, 158 ss., 567 s., 573 s., 590, 833; *kosmos* spartano 201 ss.

lavoro 10 ss., 602 s., cap. XIII; divisione del lavoro 426 ss.; lavoro salariato 687
legge, v. *nomos*
leggere (il) 789 s.
liberalismo 214 ss., 803
libertà politica 195, 197, 211 ss., 245 s., 615 s., 619 ss.; libertà interiore 755-760; sentimento della l. 26 s., 44, 58, 233 s., 245 s.; l. del volere 52-59, 445 s., 458, 644, 652, 833
libri (genesi del titolo dei l.) 286 ss., 792
linguaggio 241, 244, 258, 823 ss.
linguistica 457
limitazione delle nascite 738
lirica 282 s., 538 ss., 769 s.
liturgie 198
logica 447, 452, 457
logos 315 ss., 354 ss.; in Eraclito 370 ss., 581; nella Stoa 136, 455, 642, 644; in Gorgia 518 s.; come principio creatore 525-528; *l.* e sensi 512 ss.; *l.* e musica 485 s.; λ. ἐνδιάθετος e προφορικός 763; ὀρθὸς λόγος 649
luce 307 s.

magnetismo 487, 532
mania 514 s., 548
mare 7, 532
matematica 322 ss.
matrimonio 205, 430, cap. XIV (spec. 719 ss.)
medicina 326-335, 378, 798 s.
μεγαλοψυχία 448
metafisica 364, 453
metempsicosi 53, 108 s., 370, 413 s.
metodo scientifico 377 ss.
mezzo (giusto) 289, 447-451, 502, 591, 612, 630, 664
miracolo 72 s., 534
misteri religiosi 101-104, 611
misura (concetto di m. in Platone) 421, 501; arte della misura (in Aristippo) 632, 640; « misura delle cose », v. Protagora nell'Indice I
moira 29-44
monarchia 187 ss., 217, 611 s.
monete 464
monologo, monologo interiore 763-770
monoteismo 78, 114 s.
monumenti funebri 775, 841
moralità, bene morale 394 s., 401, 445 ss., 578 s., 625 ss., 639 ss., 835; cfr. bello
morte 180 ss., 599, 603, 614, 653 ss.
musica 482 ss., 510, 778 s.; educazione « musica » 276 s., 485, 808
mythos 316

natura, v. *physis*; n. dell'uomo 221, 352 ss., 571 ss., 583, 622, 643, 752-755, 860; n. e civiltà 169 s., 551, 634; sentimento della n. cap. XI (spec. 561 s., 568 s.); legge di n. 41; vita conforme a n. 301, 444, 452, 454 s., 567 s., 574, 634, 639 ss., 835; diritto naturale 651; diritto naturale del più forte 222, 353, 386
navigazione 662 s., 668, 669, 679 s.
nazione, sentimento nazionale cap. VI
nomos 192, 220-224, 384; νομίζειν 71; ἄγραφοι νόμοι 192, 573, 740
notte 307
nous 15, 374, 441, 581

« Nulla di troppo » (μηδὲν ἄγαν) 590-612

obbligo scolastico, v. istruzione
obiettività 347 s., 580-583
occhio 308 ss.
οἶκος 743
olimpica (religione) 66-95
oltretomba 17, 307
onore 598 s., 602 ss.
orazioni, arte oratoria 381 s., 490 s., 784-790, 807; oratoria giudiziaria 787 s.
ὀρθὸς λόγος, v. *logos*
ozio (σχολή) 674, 695

paesaggio 331, 504, 537 s., 548, 557 s., 563; cfr. pittura
paideia 803-811, 861, 865
panatenaico (fregio) 845 s.
panellenismo cap. VI (spec. 248 ss.)
parenetica (poesia) 613
particolarismo 196, cap. VI (spec. 250 s.)
πάθος 645 ss.; cfr. affezioni
patire (il) 46, 158 s.; cfr. « Chi agisce, patisce »
πάτρα, πατρίς 236 s.
patria cap. VI (spec. 236-241)
peccato 68, 70
pensare (il) 763
periodi ritmici nella prosa 493
persiane (guerre), v. Persiani nell'Indice I
persona 13 s., 475
personalità cap. VII, 471-481, 600 s.; personalità individuale cap. VII
personificazione della divinità 83
pessimismo cap. IV, 833
φρένες 15 ss.
φρόνησις 583, 630, 640
physis 113 s., 317 ss., 330-335, 355 s., 366 s., 375 s., 550 s., 567 ss.; come norma per l'agire 614, 637 ss.; in Platone 123, 413; in Aristotele 442; nella Stoa 456; *physis* e *nomos* 220 ss., 384, 728; *physis* e civiltà 550 ss., 634
piacere 404 s., 420 ss., 639 ss.
pietà e terrore 519-522, 647
pirateria 662
pittura 482, 558-562; pittura di paesaggio 558-562
plastica (arte) 467 ss., 558, 724 s., 814
pneuma 330, 541
poesia 516 ss., 623 ss., 779
ποιεῖν 515, 520; τὸ ποιοῦν 525
polis 133 s., cap. V, cap. VI, 621 s., 631 s., 636, 833 ss.; sentimento della *polis* 221-233, 394, 406, 471, 604 ss.
πολιτικὴ ἀρετή, virtù civile 220, 381, 386, 429, 616, 806
πολιτικὸν ζῷον 232, 450 ss., 631, 802 s., 834, 867 s.
πόνος, πονηροί 681, 684
potere: il « Tu puoi » 573, 832 s.
pratico-politica (attività) 699 ss.
πρᾶξις, v. patire
preistoria 551, 556
πρέπον 503-506
προαίρεσις 444
proletariato 663 s., 667, 696
proporzione, v. armonia
prosa 489-495, 783-790; prosa d'arte 490 ss.
provvidenza 57 s., 136 s., 171, 439, 456, 653
psicagogia 490, 523
psicologia 14-19, 416 ss., 424, 455, 583, 645 ss.
psyche 17 s., 25 s., 108, 173, 370; cfr. anima

quadratus 471, 480, 597, 613, 802

rappresentazioni teatrali 826
razionale (legge) 643 s., 651 s.

razza 253 s., 258, 428, 752
religione cap. III, 566, 653, 658 s.; = εὐσέβεια 111; r. comunitaria 111 ss.; r. e vita pubblica 124, 200 s.; r. e moralità 78, 97 ss., 119, 657 ss.; r. cristiana e r. ellenistica 67-70
rendita (vita di r.) 673 s.
responsabilità morale 23 s., 49-54, 57, 446
ricchezza 682
ritmo 485, 488, 492
ritratto 472-481
romanticismo 551 ss., 634

saggezza 363, 630; cfr. σοφία
saggi e stolti 649 s., 652, 758 s.
sapere (il) 310, 396-401, 581 s., 625 s.; sapere virtuoso 396-401, 455, 645, 835; cfr. εἰδέναι
schiavitù 743-761
scienza cap. VIII, 406, 457, 700-711, 793 s., 834; scienze particolari 365, 452, 457, 509 s.
scolio 483
scrittura 789
semitica (civiltà), v. Semiti nell'Indice I
sensi (organi dei s.) 463, 510 s.
sessi (separazione dei s.) 276, 718
similitudini 310 s., 534 s.
simmetria 466 ss., 491 ss.
socialismo 214 ss., 425 s., 437 s., 671 s., 852 s.
sofistica, v. Sofisti nell'Indice I
σῶμα e σῆμα 176, 799
σοφία, σοφός 263, 700 s.
σωφροσύνη 417, 425, 587-590, 728
sovrano (culto del s.) 131-133
speranza 149 s.
sport 609 s., 808 ss.
stato cap. V (spec. 211 ss.), 388, 623, 639; cfr. *polis*; s. ideale, 423-439, 450, 852 s.
stirpe (γένος) 48, 51, 743
storia della civiltà 356-360, 509 s., 520
storiografia 337-360, 494, 790 ss.
suicidio 183 s., 655, 752
superuomo 223, 384, 618
σύγκρισις 827 ss.

teatro 780
teleologia 165, 169, 171, 442, 456, 504, 510, 565
τέλος 454, 639 ss.
temperamenti 334, 798 s.
teogonie 96
terrore, v. pietà
θαυμάζειν 313
θεᾶσθαι, θεωρία 312 ss.; ideale teoretico, v. ideali di vita
θυμός, θυμοειδές 16, 18 s., 290, 416, 425, 768
tiranni 188, 274 s., 771 s.
titolo, v. libri
τλημοσύνη 147, 270
toni musicali 486 s.
tragedia 44-52, 157-166, 517-522, 764, 772, 779 s., 842 s.
tyche, v. Tyche nell'Indice I

uguaglianza 221 s., 615 s., 619
umanesimo, umanisti 851, 861, 866 ss.
umani (diritti) 651, 855
umanità (*humanitas*) 853-866; idea dell'u. 233, 454 s., 651, 853 s.
universo, v. *kosmos*
uomo completo (ideale dell'u. c.) cap. XVI; uomo e Dio cap. III, 149 ss., 155, 610
urbanità (ἀστειότης) 689, 808

valore, ἀνδρεία 207, 388, 401, 425 ss., 584 ss., 597-605, 675 s.
vendetta di sangue 99, 187
verità 406; cfr. ἀλήθεια
virtù 386-403, 417 ss., 446 s., 455, 575 s., 616, 630 s., 640 ss.; v. cardinali 417, 425, 583-597; cfr. *areté*, sapere

virtus 858, 864 s.
vita 74-80. 373, 531 ss.; vita cosmica, v. *kosmos*; vita terrena, v. aldilà
volontà 21, 396 ss., 418, 444 s., 579-583, 757, 835 s.

INDICE GENERALE

Avvertenza del traduttore . . . . . p. VII

Scopo e disegno dell'opera . . . . . » 3

Parte prima

L'IO E IL TU

I. Il sentimento dell'io nell'uomo greco . . . . » 13
II. L'uomo e il destino . . . . . » 29
III. L'uomo e la divinità . . . . . » 61
IV. Il sentimento del mondo. Esiste un pessimismo greco? La vita terrena e la vita futura . . . . » 141
V. L'uomo e la comunità . . . . . » 185
VI. Comunità politica, patria, nazione . . . . . » 235
VII. La personalità individuale . . . . . » 263

Parte seconda

L'IO DÀ FORMA ALLA VITA. LE TRE GUIDE IDEALI: IL VERO, IL BELLO, IL BENE

VIII. Il desiderio di sapere e la scienza . . . . » 305
IX. La filosofia . . . . . » 363
X. Sensibilità estetica e creazione artistica. Il bello » 463
XI. Il sentimento della natura . . . . . » 531
XII. La vita pratica. Il bene . . . . . » 571
XIII. Le diverse forme di vita. Lavoro e attività produttive. L'ideale politico-pratico e l'ideale scientifico-teoretico . . . . . » 661
XIV. La donna. Il matrimonio e la famiglia. Gli schiavi » 713
XV. La vita culturale e la comunità . . . . . » 763
XVI. L'ideale dell'uomo completo e la sua realizzazione. Lo spirito agonistico . . . . . » 797

Conclusione. Grecità e umanità, *humanitas* e umanesimo . » 831

Indice dei nomi . . . . . » 871

Indice delle cose . . . . . » 875

Stampato
nelle Officine Grafiche Fratelli Stianti
Sancasciano Val di Pesa (Firenze)
— Maggio 1967 —